

Zur

öffentlichen Prüfung der Zöglinge des Königl. Gymnasiums zu Lissa

am 16. April 1867

ladet

alle Beschützer, Gönner und Freunde des Schulwesens

ehrerbietigst ein

der Director des Gymnasiums

A. Ziegler.

Inhalt:

Lissa.
Gedruckt in Theodor Scheibel's Officin.

Zeus und die Gottheit bei Aeschylus.

—. Τοῖς μὲν γὰρ παιδαρίοισιν
ἔστι διδάσκαλος, ὅστις φράζει, τοῖς ἡβῶσιν δὲ ποιηταί
πάνυ δὴ δεῖ χρηστὰ λέγειν ἡμᾶς. —
Aeschylus in Aristophanes' „Frösche".

Das letzte Motiv aller Empfindungen und Gedanken der Menschen ist die Anschauung, welche sie von der Religion haben. Ein religiöser Grund liegt in jeder Menschenseele —, mögen wir nun die uns immanenten religiösen Ideen als letztes Ziel eines ernsten Γνῶθι σεαυτόν begreifen wollen oder in stupider Gleichgültigkeit den ohnmächtigen Versuch machen, uns allen Nachdenkens über mehr, als was irdisch ist, zu entschlagen, mögen wir in frommem Glauben zu einem einzigen Gott aufschauen und auf seine persönliche Weltregierung bauen oder andererseits nacktem Atheismus huldigen, immer bleibt die räthselvolle Frage bestehen, welche das eigene Ich wegen des ausser und über sich an sich selber stellt, immer hält uns ein dunkler Strom, der in uns hineinfluthet, in Beziehung zu der unseren Sinnen verschlossenen Welt; wir wissen es nicht, wir können es nur ahnen und glauben, von wannen er kommt. Die mehr oder weniger von uns gepflegte, aber mit unserem Sein verwachsene religiöse Idee bestimmt, überall verhüllt oder deutlich mitwirkend, unsere Neigungen und Abneigungen und somit unsere Thaten. Sie ist die allgemeinste Idee, sie ist aber auch, weil beruhend auf dem allgemeinsten und verschwommensten Gefühle, dem der Abhängigkeit von einem sinnlich Unerfassbaren ausser uns, die für uns selbst und für Andere in ihrer Individualität am wenigsten kenntliche und greifbare unserer Ideen; sie gestaltet sich in jeder Menschenbrust anders, weil sie durch individuelle Lebenserfahrungen nach und nach in einzelnen Punkten stufenweis zum Bewusstsein kommt, sich im Nacheinander der Zeit klärt und in keinem Geiste mehr als eine beschränkte Klarheit erreicht. Gott ist ausser uns, aber die Vorstellung von Gott, die wir haben, ist ein Product unseres Selbst, beruhend auf der Gesammtsumme unserer Vorstellungen. Die Religionen der Menschen in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit geben nur die allgemeinen Formen ab, innerhalb deren sich und seinem Glauben jedes Einzelwesen wieder seine besondere Stätte sucht und das um so mehr, je entwickelter der Mensch ist, um so weniger, als seine Religion noch Naturreligion, Erzeugniss lediglich seiner sinnlichen Eindrücke ist; um so mehr, als die Menschen ihre sittlichen Beziehungen zu einander durch Gesetze zu

---

Anm. Alle Aeschyluscitate der vorliegenden Arbeit sind nach dem Dindorf-Teubner'schen Text bezeichnet.

regeln suchen und von sich aus auch die Gottheit als eine nach sittlichen Normen waltende Macht auffassen. In solcher Entwickelung regeln sich der Mensch und sein Gottesbegriff gegenseitig. Die sich vervollkommnende Staatsform eines zur Cultur aufstrebenden Volkes führt zur Erkenntniss des Gesetzes und das Gesetz wieder muss in der Gottheit als letzter Vertreterin, als Rächerin des Vergehens wurzeln. Jedes neu erkannte Sittengesetz ändert dann nothwendig auch den Begriff von der Gottheit in den Vorstellungen der Menschen.

So unendlich schwierig, ja nur annähernd erreichbar es ist, in so fern zur vollen Selbsterkenntniss zu gelangen, als man den eigenen Gottesbegriff erfasst, so viel schwieriger wird die Aufgabe, aus den Thaten und Aeusserungen eines Anderen auf seine religiöse Grundempfindung zu schliessen, wie oft man auch zu sehen glauben mag, ob sittlich geläuterter Glaube, oder Aberglaube in ihm vorherrscht, ob innig warme Gottessehnsucht oder dumpfe Gleichgültigkeit. Man findet gar oft schliesslich das eine, wo man das andere vermuthet und weil man der eigenen Religionsauffassung, ja der Selbsttäuschung, da die erstere sich nothwendig mit allem unserem Empfinden amalgamirt, sich nicht entschlagen kann, missversteht man die Thaten und Meinungen des Anderen, da man ihnen unwillkürlich den Sinn unterlegt, in welchem man selbst die zu beurtheilende That begangen haben würde.

Welches Recht haben wir nun, aus den Werken eines dramatischen Dichters, des Aeschylus, auf die ihn bewegende religiöse Kraft, auf seinen Glauben zu schliessen? Es frägt sich, mit welchem Rechte wir das überhaupt bei den Werken eines Dichters thun, der nicht ein religiöser oder kirchlicher Dichter sein will und wie wir die eben besprochene Schwierigkeit zu überwinden suchen wollen.

Die Aeschyleischen Dramen als Quelle für die Erkenntniss der religiösen Entwickelung der Hellenen. — „Prometheus“.

Es sollte dem Leser schwer fallen, aus den dichterischen Werken Shakespeare's oder Göthe's oder Schiller's über deren religiöses Leben und über ihr Verhältniss zum Christenthum klar zu werden und wenigstens bei den beiden letzteren hat ihr nicht hinreichend prononcirtes Christenthum viel pro und contra veranlasst. Das moderne Drama bewegt sich im Allgemeinen auf dem Gebiete der psychologischen Charakteristik, sein Gegenstand ist der Mensch und Menschenleben im weitesten Sinne und, wie das auch bei den Alten seit Sophokles der Fall ist, insbesondere die menschliche Leidenschaft in ihrem Conflict mit sittlichen Gesetzen, welche letzteren aber mehr als auf den Verhältnissen der Menschen zu einander, als zu Gott beruhend aufgefasst werden. Gegenstand aller Kunst überhaupt ist, streng genommen, nur das Menschliche, mag man auch immerhin gewisse Zweige der Kunst und mit Recht mit dem Namen der christlichen belegen; letztere stellt doch nur Gott in seinen Wirkungen auf die Menschenseele dar. Aller Kunst Gegenstand, da sie der αἴσθησις entspringt und nur durch αἴσθησις wirken kann, ist das menschlich Sinnliche, das Verhältniss der Menschen zu Gott und Gott selbst ist nicht mehr ihr Bereich. Wenn auch der moderne Dichter als Spiegel beobachteter seelischer Zustände und umfassender Lebensbeobachtungen alle die Zustände und Thatsachen, deren künstlerisch gestalteten Reflex er wiedergiebt, in sich erlebt und geschaut haben muss, wenn er auch mit der Darstellung der Aussenwelt unbewusst die seines eigenen Ich verschmelzen muss oder es mit Bewusstsein thut, so braucht seine in die Kunstschöpfung eingetragene Persönlichkeit noch nicht für die kenntlich zu sein, welche sein Werk geniessen, am allerwenigsten in Hinsicht auf die Religion des Dichters.

So sind in der modernen Poesie Werke möglich, wie die „Braut von Messina", deren Personen ein Gemisch von christlichen und griechisch-heidnischen Satzungen repräsentiren. Ein Drama dogmatischer Tendenz, wie „Nathan der Weise" ist ein Unicum und eben in dieser Tendenz mehr abwehrend, mehr künstlerisch gefasster Anti-Götze, als dass es des Dichters eigene Religionsanschauung umfassend darstellte.

Ganz anders ist es da, wo nicht der Mensch gottähnlich, sondern der Gott menschenähnlich gedacht wird, wie in den heidnischen Religionen der indo-europäischen Völker; ganz anders in der einfachen Zeit des Aeschylus. Wir entbehren für die Erkenntniss des Mannes zwar des Materials, das uns bei den meisten modernen Dichtern als Complement ihrer Werke zu Gebote steht, seiner Biographie, der genaueren Kenntniss seines Ursprunges, seiner Umgebungen, seiner Schicksale im Einzelnen, seiner mündlichen und schriftlichen Aeusserungen bei zahlreichen Gelegenheiten, aber ein Blick in seine Dramen genügt, um darzuthun, dass des einen Gottes Hoheit der eigentliche Gegenstand seiner Muse war und dass diese Dramen der ungesuchte, wahrhafte Ausdruck einer innigen Religionsempfindung sind. Gerade der drei grossen attischen Tragiker Personen sind in das Dunkel ferner Vergangenheit gehüllt und es hat von ihnen die Zeit wenig mehr überdauert, als das *monumentum aere perennius*, das sie sich selbst gemeisselt haben, und auch dieses Monument im Vergleich zur Gesammtheit ihrer Werke nur als Torso. Es ist unter Aeschylus' Namen nur ein einziges volles Ganze, die Orestie, eine aus den drei Einzeldramen „Agamemnon", den „Choephoren" und den „Eumeniden" bestehende Trilogie überliefert; sonst nur vier Einzeldramen, in sich geschlossene Bruchstücke anderer Trilogieen: der „gefesselte Prometheus", die „Sieben gegen Theben", die „Schutzflehenden" und die „Perser". Aber auch diese geringen Reste weisen in vielfach verdorbenen Lesarten durch zahlreiche Spuren der Zeit verwischte Linien, wie ein Marmor, den lange die Tiefe der Erde verborgen hatte. Wie jeder Freund des Alterthums aber es versuchen muss, nach Anleitung von Trümmern das Ganze sich zu erschauen, so sei es hier meine Aufgabe, aus den Ruinen der Geisteswerke des Aeschylus die Eigenartigkeit seines Geistes selbst in Hinsicht auf die Religion, soweit die Kräfte reichen, vorstellig zu machen und die religiöse Grundidee des Dichters und seiner Zeit als die höchste Blüthe, die der altgriechische Glaube von Gott überhaupt getrieben hat, darzustellen. Diese Grundidee concentrirt sich in der Person des Zeus.

Die tiefsten Erregungen der menschlichen Natur, anschaulich gemacht an grossen oder an extravaganten Thaten und an grossen Schicksalen sind das Feld des modernen Drama (Shakespeare: Caesar, Othello, Macbeth). Bei Aeschylus ist der einzelne Mensch nur in sehr bedingtem Maasse Gegenstand der Dichtung, seinen Personen fehlt, Agamemnon und Klytämnestra in gewissem Grade ausgenommen, das individuelle Gepräge; die Seelenmalerei der modernen Tragödie, selbst des Sophokles und des Euripides, zeigt sich in ihren Anfängen und bezeichnender Weise erst in der Orestie, dem letzten Werke des Dichters. Die Personen sind Typen ihres Standes, wie in den „Sieben" Eteokles, in den „Schutzflehenden" der König Pelasgus, wie Agamemnon zum Theil selbst, wie die Herolde und Boten in mehreren Dramen. Individuen sind nur die Götter und auch diese nur in gewissem Sinne, die einzig freie und individuelle Person ist Zeus. Hier passt das Wort aus Prometheus (50): ἐλεύθερος γὰρ οὔτις ἐστὶ πλὴν Διός. Der Dichter geht in dem Mangel an Individualisirung noch weiter. Das Interesse an den einzelnen menschlichen Personen tritt zurück neben dem Interesse an den Schicksalen der Herrscherhäuser, an denen sich als den edelsten Repräsentanten des Menschengeschlechtes auf die würdigste und eindringlichste Weise das Walten des höchsten Gottes offenbart in Gerechtig-

keit, in Strafe oder in endlicher Sühne. Ganz entsprechend dem altgriechischen Staatsbegriff, der die Bürger des Staates auf einen Stammheros oder wenigstens einen ἥρως ἐπώνυμος zurückführte oder als Autochthonen auf die mütterliche Erde und sie als durch ein Verwandtschaftsband umschlungen darstellte, der also den politischen Verband durch den Geschlechtsverband sanctionirte, der dem Einzelnen nur als Glied seines Staates Geltung gab, ihm die Verbannung dem Tode gleich erscheinen liess, ganz entsprechend diesen politischen Anschauungen sieht sich der Einzelne bei Aeschylus streng an sein Geschlecht gebunden, erst dieses giebt ihm Halt und erhöhte Bedeutung, einzig vielleicht des Agamemnon Person ausgenommen, das Individuum sieht sich verantwortlich gemacht für die fernen Sünden seiner Vorfahren und fühlt sich selbst Theilhaber an ihrer Schuld. Gleich wie in der Bibel das „ich werde die Sünden der Väter heimsuchen an ihren Kindern bis in das vierte Glied", ertönt es aus den Gesängen des Chors in den „Sieben" (741):

Παλαιγενῆ γὰρ λέγω παρβασίαν ὠκύποινον αἰῶνα δ' ἐς τρίτον μένει.

Daher kommt es auch, dass man die zeusgesandte Ἄτη als vom Vater auf den Sohn sich vererbend dachte und die Häuser der Atriden und der Labdakiden als ateerfüllte und von Gottes Fluch betroffene erschienen. Hat aber des Gottes Rache ihr Werk an den letzten des Geschlechts vollendet oder ist sie, wie bei Orestes, in endlicher Sühnung gestillt, dann richten sich Freude und Klage zuerst auf das Haus, der Einzelne steht in zweiter Linie. Eum. 734: Orest. Ὦ Παλλάς, ὦ σώσασα τοὺς ἐμοὺς δόμους Γαίας πατρῴας ἐστερημένον σύ τοι κατῴκισάς με. Sept. 734 ff. ἐπειδὰν αὐτόκτονως (Ἐτεοκλῆς καὶ Πολυνείκης) αὐτοδάϊκτοι θάνωσι — τίς ἂν καθαρμοὺς πόροι, τίς ἂν σφε λούσειεν; ὦ πόνοι δόμων νέοι παλαιοῖσι συμμιγεῖς κακοῖς. Auf dem Boden dieser Ueberordnung des Geschlechtes über den Einzelnen steht auch das zeusgeheiligte Gesetz der Blutrache, selbst an der eigenen Mutter. Bei Sophokles ist der strenge Geschlechter-Verband schon wesentlich gemildert.

Im Vordergrunde steht hiernach dem Interesse des Dichters auf der einen Seite das Geschlecht; nicht der Mensch von Fleisch und Blut, sondern ein Abstractum, aber auch dieses nur, um in seinen einzelnen Mitgliedern Gegenstand der Offenbarung der Gottheit und der Gesetze, nach denen sie waltet, zu werden: das Motiv der Aeschyleischen Tragödien ist das — rein ethisch aufgefasste — Verhältniss der Gottheit zur Menschheit. Die Tragödie ist hier nichts anderes und will nichts anderes sein, als Gottesdienst im eminenten Sinne, sie ist in vollster Wahrheit „des Gottes voll" und ein Bild, dessen Herrlichkeit in immer neuen Erfindungen dichterischer Schöpferkraft gluthvoll die Dramen feiern, leuchtet beseelend durch alle Gesänge und Worte: das des Zeus, als wollte der Dichter sein eigenes Wort aus den „Schutzflehenden", den Urgrund seines Schaffens zu bezeichnen, anwenden: „Πάντα τοι φλεγέθει — κἂν σκότῳ μελαίνας ξυντυχίας μερόπεσσι λαοῖς" *) (87): „Nach allen Seiten hin leuchtet er den redenden Völkern auch in der Finsterniss düsteren Geschickes."

Die Aeschyleischen Dramen sind also Werke der Religion und bei Aeschylus erscheint der griechische Glaube auf seiner Höhe, gleichwie in seiner Zeit auch die politische Stimmung seiner Mitbürger die schwungvollste, das Erwachen und die freudige Bewegung aller Kräfte am lebendigsten war. Kein Zweifel, den bald die Zeit des peloponnesischen Krieges hundertfach gebären sollte, berührte die religiösen Heiligthümer des Volkes und die Schriften und Aussprüche der ionischen Philosophen und

*) Ueber die die Responsion herstellende Conjectur μελαίνας ξυντυχίας statt μελαίνᾳ ξυντύχᾳ siehe weiter unten.

des Anaxagoras blieben vorläufig ohne nachtheiligen Einfluss auf den Glauben. Dieser Glaube war naiv, denn er kannte keinen Kampf mit dem Zweifel. Fromm und naiv-gläubig war auch Aeschylus, seine Religion war die der Väter. Der politisch und religiös conservative Aeschylus war so Liebling des gleichgesinnten Aristophanes („Frösche“ z. E.) und diesem, im Vergleich mit dem sophistischen Euripides, ein Muster frommer Sitte. Der mythologische Reichthum der Hellenen spiegelt sich in seinen Dramen wieder und er berichtet von den Sagen in frommem Glauben, dafür bürgt die Innigkeit seiner Sprache an den betreffenden Stellen und der Geist des Ganzen. Die Mythen und Sagen sind ihm nicht schmückendes Beiwerk, sondern Herzenssache. Also der Mythus von Io und dem Epaphus (Suppl.), von Apollo im Hause des Pheres (Eum. 724), von Zeus und Ixion (Eum. 441), von Zeus und Kronos (Eum. 640), die Sagen von Meleager und der Althäa (Choeph. 604—611), von Tereus und der Prokne (Ag. 1144 ff.), vom Nysus und der Skylla (Choeph. 612—621); sie alle sind mehr als blosser Schmuck der Muse. Aeschylus erweist sich hierin als ganz aus dem Boden der Volksreligion erwachsen. Preller in seiner „Griechischen Mythologie“ I. p. 328 warnt vor der Annahme, dass die religiösen Vorstellungen der Tragiker die allgemeinen, dass sie Thatsachen des Volksglaubens seien. Ich meine das Gegentheil, vor allem bei Aeschylus und in seiner im Glauben conservativen Zeit. Das griechische Theater war Volkstheater im eminenten Sinne, der Tragiker war schon mit der Annahme seines Stückes auf Geschmack und Urtheil des Choregen, des Sieges wegen auf das Urtheil des Volkes angewiesen, dem herrschenden Glauben durfte er sich am allerwenigsten entziehen und einen neuen bilden wollen; kein Dramatiker, kein Künstler macht oder reformirt seine Zeit, sondern, getragen von ihren Stimmungen und Gedankenströmungen, schafft er das verklärte Bild der Zeit und lehrt die Menschen sich selbst im grossen Ganzen verstehen. Aeschylus steht ganz auf dem Boden der Volksreligion, aber es ist damit nicht gesagt, dass ein Geist, wie der seinige, den ererbten Stoff nicht mit ganz anderen Ideen gefüllt hätte, als es das niedere Volk that. Eben durch die Durchdringung des Volksglaubens mit sittlichem Gehalt erfüllte er die Aufgabe, den Erwachsenen Lehrer zu sein und wurde durch die Veredelung der Religion ihr Neuschöpfer. Freilich stiess seine Lehre von Zeus bald an die Schranken, an welchen bald nach ihm alle traditionellen Begriffe des alten Griechenlands überhaupt anlangten, und die Unmöglichkeit, diese Schranken zu überschreiten, führte des alten Griechenthums sociale und politische Auflösung herbei, sie liess die Religion zum Aberglauben werden, den die Gebildeten verlachten, ohne etwas Besseres als philosophische Abstractionen als Ersatz finden zu können. Die in Aeschylus sich zeigende höchste Blüthe der griechischen Religion weist schon deutlich auf die Unmöglichkeit einer weiteren Entwickelung hin, und wie der peloponnesische Krieg äusserlich das Griechenthum der Stadtrepubliken für immer untergrub und die schnelle Blüthe Athen's knickte; er selbst ein Beweis der geistigen Schranken, über welche die Nation nicht hinaus konnte, ohne ihr eigenstes Wesen zu vernichten, so ist auch der ideelle Gehalt der Religion von unsichtbaren, aber um so unzerbrechlicheren Fesseln eingeengt.

Aeschylus' Dramen sind hiernach echte, unverfälschte Quellen der Religionserkenntniss im Ganzen, sie sind es auch allen ihren Theilen nach. Ein wesentlicher Unterschied zwischen den Gottesanschauungen der Chöre und der activen Personen ist bei unserem Dichter nicht zu finden, nur dass die der ersteren sich grossartiger, ergreifender offenbaren. Das gleichartige Gepräge der Chorlieder und der Epeisodien beruht auf dem Wesen der Zeit und dem Wesen der Aeschyleischen Dramen. Die Zeit war eine jugendlich aufstrebende, aber eine noch ungebrochene, in sich geschlossene, die Ver-

schiedenheit der Personen beruhte mehr auf Aeusserlichkeiten, auf Geburt, Familientraditionen, Reichthum, Stellung im Leben und auf dem Charakter, als auf Verschiedenheit der Bildung, der Denkart und des Glaubens. Die Bildung war noch eine gleichartige, so ausschliesslich künstlerisch und in so geringem Grade auf Wissen erbaut, dass der Gebildetere von dem Rohen sich hauptsächlich durch den Grad der erlangten Kunstfertigkeit, insbesondere aber auch durch die mehr oder weniger geniale Productionskraft unterschied. Diese Zeit stellt sich sowohl in dem Mangel an Individualität bei den Personen als auch in der Stellung des Chors dar.

Der Chor ist noch nicht zum theilnehmenden Zuschauer abgemattet, dessen Gesänge, wie bei Euripides, selbst schon bei Sophokles, zur Handlung in nur sehr loser Beziehung ständen, hier ist er immer, ausser im Prometheus, von den Schicksalen der Bühne unmittelbar mitbetroffen und nimmt Theil mit Fleisch und Blut. In den „Sieben“ würde die Einnahme der Stadt auch dem Chor thebäischer Jungfrauen Verderben bringen; in den „Persern“ besteht der Chor aus den πιστὰ Περσῶν, den Wächtern des goldprangenden Sitzes der Herrschaft während Xerxes' Abwesenheit und ist von dem Unheil des Landes am schmerzlichsten mitbetroffen; im Agamemnon repräsentirt er Argos' Volk, das nach dem Tode des Herrschers der Tyrannis anheimfällt und nimmt Theil in dem Grade, dass er den Mord Agamemnon's mit dem Schwerte zu rächen und den Kampf mit den Trabanten des Aegisthus aufzunehmen im Begriff steht; in den Choephoren stellt der Chor den durch die neue Herrschaft gedrückten und zu Hass und Rachgier leidenschaftlich entflammten Hausstand Agamemnon's dar, welcher der Milde des vielgeliebten Herrschers nicht vergessen kann; in den „Hiketiden“ und in den „Eumeniden“ ist der Chor der Held des Drama. Demgemäss bildet in den letzteren die Zufriedenstellung der in ihren Rechten gekränkten Töchter der Nacht und vorher die Rechtsentscheidung selbst die eigentliche Fabel und die Entsühnung des Orestes tritt in die zweite Linie; der ganzen Trilogie überall durchklingenden Grundton macht das Walten der Ἄτη und der Δίκη, der Mächte des Zeus und seiner Person selber aus und am Atridenhause zeigt und bewährt sich seine Macht.

In naiver Weise offenbart es sich an den Persern, wie wenig der Dichter auch nur fähig ist, den National-Athener zu verleugnen, oder wie wenig er strebt, individuelle Gestaltungen hervorzubringen. Sein Chor persischer Greise sind ihrem Wesen nach griechische Greise, ihre Götter sind griechische Götter, ihre Denkweise ist griechich; wenn auch nicht alle Hauptgottheiten erwähnt werden, so könnte doch Alles, was von der Religion vorkommt, eben so gut in einem Drama griechischen Stoffes mit geringen Modificationen vorkommen. Die Anschauung, die sich in der Πάροδος (93—100) darstellt:

> δολόμητιν δ' ἀπάταν θεοῦ τίς ἀνὴρ θνατὸς ἀλύξει;
> τίς ὁ κραιπνῷ ποδὶ πηδήματος εὐπετοῦς ἀνάσσων;
> φιλόφρων γὰρ παρασαίνει βροτὸν εἰς ἄρκυας Ἄτα.
> τόθεν οὐκ ἔστιν ὑπὲκ θνατὸν ἀλύξαντα φυγεῖν.

ist, schon nach Herodot zu schliessen, ebenso unpersisch, wie sie echt griechisch ist, nicht weniger der durch und durch Aeschyleische Grundsatz von der verhängnissvollen Bedeutung des Reichthums für seinen Besitzer (163) nnd der Glaube an den Neid der Götter (362). Vers 449 wird, im Munde eines persischen Boten sehr auffallend, der φιλόχορος Πάν erwähnt, es wird später, um den schon bei Hades weilenden Darius auf kurze Zeit ans Licht zurückzurufen, ein Todtenopfer nach griechischer

Sitte gespendet und bei der Erscheinung des Königs offenbaren sich die griechischen Anschauungen von einem Leben nach dem Tode. Das ganze Stück erscheint nicht so sehr als das, wofür es sich ausgibt, als die Ausmalung der tiefen Demüthigung der Besiegten, sondern als Verherrlichung der Macht des Zeus, die er durch seine Ἄτη geübt, als Verherrlichung des Siegers, als Verkündigung seiner Wonne, die durch den dunklen Gegensatz des Geschlagenen und Gebeugten nur um so mehr herausgehoben wird. Besonders in dem Bericht des Boten über die Schlacht bei Salamis tönt mehr der Jubel des befreiten Siegers, als der Jammer über Niederlage und Schmach.

Mit dem Stempel eines und desselben gleichartig schaffenden Geistes, eines Glaubens sind die Mehrzahl der unter Aeschylus' Namen überlieferten Dramen gezeichnet, auch die Theile der Stücke tragen das Gepräge gleichen Glaubens. So wenig Veranlassung ich zu haben glaube, den Chor und den Dialog der übrigen Stücke ihrem religiösen Inhalte nach gesondert zu besprechen, so viel Grund scheint mir vorzuliegen, den Prometheus von den anderen sechs Dramen abzuscheiden. Der gänzlich von der sonstigen Manier des Dichters abweichende metrische Bau des Prometheus, das absonderliche Ethos der Chorlieder, die glatte, einfache Sprache, die nicht des Schwunges und der Grossartigkeit, wohl aber der Aeschyleischen κομπάσματα entbehrt und im Einzelnen vielfache Besonderheiten zeigt, die Stellung des Chores der Okeaniden, die in Euripideischer Art wenig mehr als theilnehmende Zuschauer sind und im Grunde nur dazu bestimmt zu sein scheinen, dem Prometheus Gelegenheit zur Schilderung seines Vergehens gegen Zeus und der eigenen Wohlthaten für die Menschheit zu geben, eine Bestimmung, die in noch auffallenderem Grade dem Vater Okeanos zufällt, ferner vor allen Dingen die unfromme, dem Dichter sonst völlig fremde Art, in der dem Zeus begegnet wird, dass ihm der Sturz der Herrschaft vorhergesagt und die Erhaltung derselben an eine demüthigende Bedingung geknüpft wird, dass die Μοῖρα und die Ἐρινύες stärker als Zeus angegeben werden, der dürre Fatalismus der folgenden Verse (515 — 520):

ΧΟ. τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστρόφος;
ΠΡ. Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες.
ΧΟ. τούτων ἄρα Ζεύς ἐστιν ἀσθενέστερος;
ΠΡ. οὔκουν ἂν ἐκφύγοι γε τὴν πεπρωμένην,
ΧΟ. τί γὰρ πέπρωται Ζηνὶ πλὴν ἀεὶ κρατεῖν;
ΠΡ. τοῦτ' οὐκέτ' ἂν πύθοιο μηδὲ λιπάρει.

das Alles stellt mir den Prometheus als ein Drama dar, das so, wie es dasteht, der Dichtung des Aeschylus nicht entstammen kann*), zwingt mich wenigstens, die Religionsanschauungen der sechs Dramen und die des Prometheus von einander abgesondert zu besprechen.

Der ursprüngliche Dualismus in der griechischen Religion.

Die sogenannten indo-europäischen Völker bewähren ihre Verwandtschaft nicht blos in ihren Sprachen, aus denen man sie zuerst nachgewiesen und deren Vergleichung zu der Wissenschaft der

---

*) Dieselbe Ansicht hat Westphal in Breslau oft mündlich gegen seine Schüler ausgesprochen und dieselbe von Seiten der Metrik durchgeführt. Ob er das auch schriftlich gethan hat, ist mir nicht bekannt.

vergleichenden Grammatik geführt hat, sondern auch, weil die Sprache die allumfassende Form der menschlichen Anschauungen ist, in diesen Anschauungen selbst, vor allem und leicht kenntlich in ihren religiösen Grundanschauungen. Man spricht also mit Recht auch von einer vergleichenden Mythologie der Inder, der Iranier, der Griechen, der Italiker, der Germanen u. s. w. Aber gleichwie die Sprachen, auf neuen Boden verpflanzt, neue Sprachen werden, so auch sind die Religionen, so sehr sie die Züge der gemeinsamen Mutter bewahren, andererseits wieder Kinder der neuen Heimath und der neuen Sonne. Skandinaviens Nebel und seine rauh gewaltige Natur prägen sich nicht weniger bestimmt in den düster grossen Gestalten seiner Götter aus, als in Indiens Mythen deren tropische Heimath.

Alle Religionen der indo-europäischen Völker sind Naturreligionen, also den Eindrücken entwachsen, welche der sich noch nicht in sittlichen Beziehungen fühlende Mensch von der Natur und ihren einflussreichsten Erscheinungen empfing. Der Wechsel zwischen Tag und Nacht, Sonnenlicht und Finsterniss, zwischen dem Leben des Sommers und dem Tode des Winters ist es hier, der, sein Geschick am meisten bestimmend, das angeborene Abhängigkeitsgefühl des Menschen am ersten zur Verehrung einer aussermenschlichen Macht gestaltet. Wer vermag zu sagen, in welchen Zeiten, in welchen Jahrhunderten den Menschen aus der Erscheinung des Lichtes der Ausfluss eines persönlichen Wesens, eines Lichtgottes wurde, wann, dem entsprechend, die Finsterniss als eine Macht geglaubt wurde, die des Lichtgottes Walten hemmend entgegentrat? In welchen Zeiten sich immer klarer und bestimmter mit der Idee des Lichtgottes diejenige des segenspendenden, des menschenerhaltenden Wesens verband, das um seiner selbst, aber auch um der Menschen willen mit der Finsterniss in stetem, immer siegreichem, aber nie ganz geendigtem Kampfe lag; wann sich also der Gott der blossen Naturerscheinung mit ethischen Vorstellungen gefüllt hat? In welcher Zeitfolge hat sich ferner bei den Griechen der eine Gott zum πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, zu den Göttern des Olymp vervielfältigt, die, Kinder des einen Vaters, zum grossen Theil, in der bestimmtesten Weise Athene und Apollo, Hermes, Ares und auch wohl Hephästus, seine Natur reproduciren, wann geschah das ebenso z. B. bei den Skandinaviern, deren oberster Gott Odin in gleicher Weise in seinen Kindern Thor, Tyr, Baldur u. s. w. die einzelnen Eigenschaften seines Wesens personificirt und sich selbst wiederholt sah?

Leicht begreiflich finden wir es, dass der hülfreiche, segenbringende Gott als Person gedacht, auch menschliche oder menschenähnliche Gestalt vor dem plastischen Sinne kindlicher Menschen annahm, denen jede Abstraction, zumal im Glauben, fern lag. Andererseits liegt es nahe, dass die Mächte der Finsterniss entweder in gänzlich unbestimmten oder in grauenhaften Gestalten vorgestellt wurden, und in dem letzteren Falle sehen wir sie besonders als Drachen und als Riesen, bei Griechen und Germanen, gedacht und diese in entsetzlichem Kampfe auf Leben und Tod mit den oberen Göttern. Indra tödtet den Drachen Vrthra mit dem Blitze, Zeus den Typhon, Apollo den Pytho, Odin hat am Tage Ragnarök den Kampf mit der ungeheuren Midgardschlange aufzunehmen, der er, siegend und besiegt, zum Opfer fällt. Dem Lichtreich der skandinavischen Asen steht in Niflheim die düstere Welt der Riesen gegenüber, auch die olympischen Götter haben ihre Herrschaft durch furchtbaren Kampf mit den Giganten erst befestigen müssen. In zahlreichen Modificationen zeigen sich dieselben Kämpfe bei den Griechen auf das Gebiet der Sage verpflanzt: Herakles besiegt die lernäische Hydra, Perseus die Gorgonen, Bellerophon die Chimära, der Gigantensieg der Olympier findet in der Ueberwindung des Riesen Geryon durch Herakles sein Gegenbild. Auch bei den Germanen hallt in der Sage von

Siegfried dem Drachentödter und dem Bezwinger der Nibelungen der Mythus von der ewigen Feindschaft der Götter in Asgard und der Riesen in Niflheim wieder.

Die täglich von dem Gotte darniedergeworfene Finsterniss erhebt immer von neuem ihr Haupt und die Vorstellung des Kampfes blieb im Bewusstsein der indo-europäischen Völker lebendig. Der höchsten Gottesmacht stand ein unbezwingliches Etwas gegenüber, das nach vereinzelten Vorstellungen bei den Hellenen, nach der herrschenden bei den Sängern der Edda schliesslich die Götter selbst bezwang. Im Uebrigen bekam die hellenische Mythologie mit dem Erwachen des geschichtlichen Lebens ein wesentlich neues Gepräge, immer aber blieb die Idee eines unbezwinglichen Widerstandes gegen die höchste Gottesmacht und ist bei Homer scharf ausgeprägt.

Am meisten haben sich bei den Germanen die Mächte der Finsterniss einen festen Platz im Volksglauben errungen, wie auch die Persönlichkeit derselben am meisten ausgebildet ist, freilich nur in schattenhaften Umrissen, grauenerregend, aber so, dass man sieht, wie die ernstere, schwerere Natur des nordischen Volkes und seine dem Düsteren mehr zugewandte Phantasie sich der Gestaltung dieser Figuren mit mehr Vorliebe zugewandt hat, als der leichtere Sinn der Griechen unter einem helleren Himmel. Der nordische Mann dachte sich sogar den Tag bevorstehend, an dem das Lichtreich der Asen dem Kampfe mit der Riesenwelt und deren Verbündeten unterliegen muss, nach welchem das Todtenreich der Hela seine Götter aufnahm und die Erde ein wildes Chaos wurde. Aber nun offenbarte sich, höchst bezeichnend für die Sehnsucht der menschlichen Natur nach einem Gott, Allfadur, Allvater, ein Wesen, dessen Name ihn fast als einen Gott der Liebe verräth; er ordnet die Erde wieder und führt die entsühnten Asen, denn auch sie waren nicht sündenfrei gewesen, in ihr Lichtreich zurück, das sie nun kampflos bewohnen. Die Idee dieses höchsten, wenn auch schattenhaften und bis auf die eine That der Persönlichkeit entbehrenden Wesens liegt schon ausserhalb des Kreises der ererbten Religionsvorstellungen der indo-europäischen Völker und, wenn man allüberall in der menschlichen Natur das Streben nach dem Monotheismus voraussetzt, so findet man hier, wenn auch nur unvollkommen, so doch einen Ausdruck dafür, der nicht missverstanden werden kann.

Die Griechen suchten sich einen anderen Weg nach demselben Ziele. Zwar erlagen bei ihnen die Typhon's, die Pytho's, die Hydren dem Blitze des Zeus und der Stärke der Lichtgötter, aber an der Stelle jener vernichteten oder, wie Typhon, unschädlich gemachten Wesen blieb ein dunkles, abstractes, dumpf gefürchtetes Etwas, es blieb auch die Vorstellung eines Widerstandes gegen die Himmlischen lebendig. Jenes Etwas musste um so nebelhafter und abstracter erscheinen, je mehr der olympische Götterstaat mit allen Einzelnheiten seines Lebens die sinnliche Anschauung füllte und der dichterischen Phantasie Nahrung vollauf gab. Die Μοῖρα, die Αἶσα, das Πεπρωμένον sind nach meiner Ansicht nichts anderes als die abstract gedachte Macht der Finsterniss, sie repräsentiren das dunkle Gefühl des Grauens vor Finsterniss und Tod, das einst in den concreten Gestalten der Drachen und Gorgonen seinen plastischen Ausdruck gefunden hatte. Plastisch concret und als lebendig wollendes Wesen stellt sich die Finsterniss in den Ἐρινύες dar. Die letzteren verrathen auch bei Aeschylus ihren mythologischen Ursprung aus der Quelle, aus der ich sie herleite. Aeschylus nennt sie und die Μοῖρα geradezu Töchter der Nacht, sie werden als den Göttern, besonders als der Lichtgottheit in reinster Auffassung, dem Apollo, tödtlich verhasst gedacht und ihr grauenerregend. Bei Homer heisst die Ἐρινύς gar ἠεροφοῖτις, als sollten wir unmittelbar an das skandinavische Niflheim und an die Nibelungen erinnert werden. Der Glaube an den Kampf der Götter, wenn auch dieser nicht so roh äusser-

lich gefasst ward, erhielt sich und musste sich erhalten durch die Wahrnehmung, dass alle lebendige Kraft ihr Ziel im Tode findet, dass alle Gestaltung, alle Form der Vergänglichkeit unterworfen ist; und wie er durch den Anblick der täglichen Vorgänge in der Natur und ihres Wechsels zwischen Leben und Tod sich im Bewusstsein der Menschen gebildet hatte, blieb, da dieselben Vorgänge sich ewig neu gebären, in diesem Bewusstsein der uralte Dualismus der Religion.

Der Definition des Wesens der Μοῖρα, die Nägelsbach in seiner homerischen Theologie gibt: „Die Götter und die Μοῖρα" S. 127, kann ich hiernach nicht zustimmen: „Der Wille, der diesen Götterstaat beherrscht, ist kein absoluter, kein solcher, vor dem sich Alles beugte und in die Grenzen seiner befugten Stellung zurückträte. Nun wohnt aber dem Menschengeist ein unabweisliches Verlangen ein, der Vielheit ein Haupt, dem gegliederten Organismus des Götterhimmels seinen Halt in einer allen Widerstand ausschliessenden Einheit zu geben und das Ergebniss dieses Verlangens ist der Μοῖρα Ueberordnung (? !) über die Götterwelt, ein weiterer Versuch, das Bedürfniss des Menschengeistes nach monotheistischer Weltanschauung zu befriedigen." — Im Gegentheil, gerade die Μοῖρα, die todte, der Entwickelung unfähige Idee, und der Anthropomorphismus andererseits waren es, die die Erreichung des Glaubens an einen Gott vom Boden des hellenischen Heidenthums aus verhinderten, Hindernisse, die mit dem Wesen des Griechenthums selber verwachsen waren. Monotheistische Anklänge lassen sich nur in der entwickelten Zeusidee erkennen, wie ich weiter unten nachzuweisen bemüht sein werde.

Keiner Zeit ist die Vorstellung einer Μοῖρα oder möge es Fatum, Schicksal, Bestimmung heissen, ganz fremd, auch uns nicht. Es giebt Anhänger des christlichen Glaubens genug, die sich ihrer nicht erwehren können und diesen Rest des Heidenthums in sich hegen und pflegen, ohne dass sie sich deshalb dem nackten Fatalismus hinzugeben brauchten, was sie bei strengster Consequenz thun müssten. Wie oft habe ich, besonders in Norddeutschland, Leute, nicht immer niederen Schlages, wenn sie ein Unternehmen berechnet und energisch verfolgt hatten, also bauend auf eigene Kraft und nicht auf ein Schicksal, sich beim Misslingen trösten hören mit einem „dat het nu mal nich sin süllt" — und umgekehrt, wie oft hört man an der Bahre, besonders jugendlicher Todten nicht ein: „Gott hat ihn uns genommen", sondern: „Es hat einmal so kommen sollen". Man beobachte die Menschen in Cholera- oder Kriegszeiten und man wird zum Bewusstsein kommen, dass auch in unserer Zeit noch Fatalismus und lebendiger Gottesglaube in dem altererbten Kampfe liegen und dass der Dualismus unserer Väter noch keineswegs erstorben ist und die Züge seines heidnischen Ursprunges bewahrt hat.

Der Widerspruch, innerhalb dessen die menschliche Seele in diesem heidnischen Dualismus unklar befangen ist, macht aber doch seinen Einfluss auf ihre Vorstellungen geltend. Wie die Μοῖρα etwas Todtes ist und zur anschaulichen Persönlichkeit nicht gelangt, führt sie, dem Wirken lebendiger Kräfte eine seelenlose Fessel, die Sehnsucht herbei, dass das Lebendige den Tod bezwingen möge. Diese Sehnsucht erzeugt die Vorstellung des ὑπέρμορον, eine Idee, die auch dunkel in denselben modernen Menschen steckt, welche sich des Glaubens an eine Schicksalsbestimmung nicht entschlagen können. Sie findet auch im germanischen Alterthum ihre Vertretung. Unsere Sprache hat freilich für das ὑπέρμορον kein Analogon, eben weil in Folge unserer Religion die Idee einer Μοῖρα oder auch nur eines Schicksals bei uns unendlich weniger entwickelt ist, als bei den Hellenen. Die Fatalisten müssten ja aber, wenn sie nicht in dem Glauben, das Schicksal wenden zu können, einer segensreichen Inconsequenz theilhaftig würden, alle Selbstthätigkeit verlieren und sich blind in das ergeben, was da kommen soll. Ganz ähnlich drängt sich bei Homer der Glaube vor, dass menschliche und

göttliche Kraft die dumpfe Bestimmung zwar nicht zerstören, aber hinausschieben oder ihr Eintreffen beschleunigen kann. Aegisthos tödtet den Agamemnon ὑπὲρ αἶσαν, Zeus ist unschlüssig, ob er den Sarpedon πάλαι πεπρωμένον αἴσῃ dem Kampfe entrücken und retten oder ihn der Bestimmung überliefern soll.

Obgleich die Olympier andererseits als Vollstrecker der Schicksalsbeschlüsse und als Verhinderer des ὑπέρμορον dargestellt werden, wie das Nägelsbach in dem oben erwähnten Abschnitt seiner homerischen Theologie ausführlich darthut: der Gegensatz zwischen der Μοῖρα und den Göttern ist so scharf ausgeprägt, dass die frühere Behauptung, die Μοῖρα sei dem Gesammtwillen der Götter identisch, in sich zerfällt, zumal wenn man Zeus' Stellung zu den Olympiern erwägt. Grundzug der homerischen Religion in letzter Instanz ist nicht der Polytheismus, sondern der Dualismus.

Die Weltregierung nach Aeschylus. Zeus, die Μοῖρα und die Erinyen.

Aeschylus ist eine durch und durch gläubige Natur, seine religiösen Anschauungen sind mit der historisch gewordenen Volksreligion auf das innigste verwachsen und nirgend findet sich bei ihm eine Spur eines Bruches mit der Vergangenheit. Auch bei ihm stellt sich der Dualismus der homerischen Religion dar. Ich erinnere daran, dass ich von diesem Urtheil den Prometheus ausschliesse, in welchem nicht Dualismus, sondern blinder Fatalismus einhergeht; ich meine nur die sechs Dramen mit mir echt äschyleisch erscheinender Gottesanschauung. In diesen bewegt sich des Dichters Glaube über eine Weltregierung in einem versteckten Widerspruch.

Was denkt sich der äschyleische Mensch, wenn ich mich also ausdrücken darf, unter Μοῖρα und den verwandten mythologischen Gestalten? Wesentlich etwas anderes als der homerische Mensch, da jeder Schimmer von Ueberordnung dieser Gewalten über Zeus, wie sie bei Homer noch sehr lebhaft zu erkennen ist, fortfällt. Ich rede hier nicht von der der Etymologie entsprechenden Bedeutung des Wortes, wie Choeph. 238 τέσσαρας μοίρας ἔχον, wo Droysen es mit „Theil" übersetzt, wie Eum. 105 ἐν ἡμέρᾳ δὲ μοῖρ' ἀπρόσκοπος βροτῶν, wo es Bestimmung, Loos heisst, wie Eum. 476, Agam. 1266, 1365, sondern von der Μοῖρα als Schicksalsmacht. Die Begriffe Μοῖρα, Αἶσα, 'Ερινύς greifen in wesentlichen Punkten in einander über und sind ebenso wesentlich verschieden. Selbst noch das Πεπρωμένον und das Μόρσιμον greifen hier hinein. Der Begriff μόρος dürfte nicht heranzuziehen sein, er bezeichnet das Schicksal, das einem Menschen bereits zu Theil geworden ist, meistens in üblem Sinne den Tod. Ch. 446 λέγεις πατρῷον μόρον, ebenso Ch. 481 Suppl. 805. Schicksal, Loos im Sinne von etwas Beneidenswerthem heisst es Agam. 1146. Eum. 502 ist es generaliter für Schicksalslenkung, für das, was der Erinyen und Mören Aufgabe ist, gebraucht: πάντ' ἐφήσω μόρον. Auffallend ist das Wort in den Choeph. z. E. νῦν δ'αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτὴρ ἢ μόρον εἴπω; — wo es den Sinn von Μόρσιμον hat.

In den oben erwähnten Begriffen liegt gemeinsam die Bedeutung des Unheilvollen für den Sterblichen, sie alle bedeuten nichts Gutes, das Ende eines Bestehenden, sei es eines Menschenlebens oder menschlicher Schöpfungen. Keines jener Worte wird ohne Grauen von dem Sterblichen ausgesprochen, ihr Inhalt ist Nachkomme der uralten Mächte der Finsterniss. — Am schärfsten drücken den Begriff der wesenlosen Entscheidung über alles Bestehende die Wörter Μόρσιμον und Πεπρωμένον aus. Das Πεπρωμένον und das Μόρσιμον sind aller Persönlichkeit bar, völlig gestaltlose Abstractionen. Sie

bedeuten das Verhängte, Μόρσιμον das von der Μοῖρα Bestimmte, wie es auch die Etymologie ergiebt; bei dem Πεπρωμένον hat man sich vor der Auffassung zu bewahren, als sei dabei an eine wollende, beschliessende Macht zu denken, es bezeichnet dumpf dasjenige, was ist oder kommen wird, weil es einmal ist oder kommen wird. So erscheint es freilich bei Aeschylus, ausser Prometheus, nur an zwei Stellen, und auch da ist die Möglichkeit einer anderen Auffassung gegeben oder, richtiger gesagt, die Starrheit des Begriffes gemildert (s. unten). Jene Definition passt recht eigentlich auf den Prometheus. Wäre nicht jede polytheistische Religion an und für sich selbstverständlich inconsequent und widerspruchsvoll, so müsste die Vorstellung von einem Πεπρωμένον zum absoluten Fatalismus führen, der jede Freiheit von Göttern und Menschen aufhöbe. Wir hätten die Idee der „absoluten Prädestination“ auch auf griechischem Boden, aber ohne dass der Glaube an die göttliche Liebe dieselbe mit dem menschlichen Gemüthe versöhnte. So consequent denkt aber der gläubige Grieche nicht, Oedipus Rex des Sophokles freilich enthält bei aller technischen Vollendung nicht viel Anderes als den nackten Fatalismus; hier steht jedoch nicht mehr die Religion, sondern die psychologische Charakteristik des Helden im Vordergrunde des dramatischen Interesses. Aeschylus ist davon weit entfernt. Freilich ist es Agam. 68 in dem τελεῖται δ'ἐς τὸ πεπρωμένον nicht unwiderruflich genau ausgesprochen, ob es Ζεὺς ξένιος ist, der πολυάνορος ἀμφὶ γυναικὸς πολλὰ παλαίσματα καὶ γυιοβαρῆ γόνατος κονίαισιν ἐρειδομένου διακναομένης τ' ἐν προτελείοις κάμακος θήσων Δαναοῖσι Τρωσί θ' ὁμοίως, der das πεπρωμένον bestimmt hat, wenn es aber weiter heisst οὔθ' ὑποκάων οὔθ' ὑπολείβων — ὀργὰς ἀτενεῖς παραθέλξει, so sieht man, dass von seinem als des ξένιος Zorne die Rede ist, das πεπρωμένον scheint also seine Schickung. Ebenso könnten auch die μόρσιμα, welche οἴκοις βασιλείοις ἀπ' ὀρνίθων ὁδίων (den πτανοῖσιν κυσὶ πατρός) Κάλχας ἀπέκλαγξεν (156—57) Götterwillen bedeuten. Entschiedener offenbart sich eine Identificirung des μόρσιμον mit der βουλὴ Διός Suppl. 1047 ff.: ὅ τί τοι μόρσιμόν ἐστιν, τὸ γένοιτ' ἄν. Διὸς οὐ παρβατός ἐστιν μεγάλα φρὴν ἀπέραντος. Fremdartig aber erklingen dem gegenüber Choeph. 103 τὸ μόρσιμον γὰρ τόν τ' ἐλεύθερον μένει καὶ τὸν πρὸς ἄλλης δεσποτούμενον χερός und Choeph. 463 τρόμος μ' ὑφέρπει κλύουσαν εὐγμάτων. τὸ μόρσιμον μένει πάλαι εὐχομένοις δ' ἂν ἔλθοι, besonders aber Agam. 681—85: τίς ποτ' ὠνόμαζεν ὧδ' ἐς τὸ πᾶν ἐτητύμως — μή τις ὅντιν' οὐχ ὁρῶμεν προνοίαισι τοῦ πεπρωμένου γλῶσσαν ἐν τύχᾳ νέμων; „Wer hat nun so durch und durch treffend den Namen (der Helena) gegeben, wenn nicht einer, den wir nicht sehen (Zeus), im Vorbedenken des Verhängnisses, der die Zunge (des Benennenden) innerhalb des Schicksalsschlusses leitete?“ Droysen übersetzt, mir nicht verständlich, „der voraus all Verhängniss überdenkt, Auch das Wort im Zufall lenkt.“ (??) Geht es bei beiden Interpretationen der Stelle auch nicht mit zwingender Nothwendigkeit aus derselben hervor, dass Zeus Rücksicht auf eine Bestimmung ausser ihm genommen hätte, so lassen das doch die Worte προνοίαισι τοῦ πεπρωμένου vermuthen und diese Vermuthung wird zur Gewissheit, wenn wir auch von anderer Seite einen zweiten weltregierenden Willen neben dem des höchsten Gottes erkennen. Sept. 281 οὐ γάρ τι μᾶλλον μὴ φύγῃς τὸ μόρσιμον bringt freilich noch keine Entscheidung.

War das Πεπρωμένον etwas völlig Wesenloses, so finden wir bei der Μοῖρα Spuren der Personification, obgleich die Tochter der Nacht niemals in das volle Licht des Lebens tritt, sondern in dunklen, unbestimmten Umrissen dasteht. In der Mehrzahl als Μοῖραι gedacht, sind die Schicksalsgöttinnen mit den zur vollen Persönlichkeit gelangten Ἐρινύες identificirt: Eum. 170 μυχὸν ἔχρανας — παρὰ νόμον θεῶν βρότεα μὲν τίων παλαιγενεῖς δὲ Μοίρας φθίσας, dagegen werden sie Eum. 961

als Verwandte der Furien bezeichnet: θεαί τ' ὦ Μοῖραι ματροκασιγνῆται, δαίμονες ὀρθονόμοι, παντὶ δόμῳ μετάκοινοι — παντᾶ τιμιώταται θεῶν. Andererseits kommt wieder die Μοῖρα als den Erinyen übergeordnet vor: Eum. 334 τοῦτο γὰρ λάχος διανταία Μοῖρ' ἐπέκλωσεν ἐμπέδως ἔχειν und noch entschiedener 346 γιγνομέναισι λάχη τάδ' ἐφ' ἁμὶν ἐκράνθη. Von der Μοῖρα als Göttin, die des Schicksals Faden spinnt und zerschneidet, findet sich ausser dem eben angeführten ἐπέκλωσεν keine Spur, auch scheinen die Vorstellungen der Μοῖρα und der Μοῖραι nicht streng geschieden.

Die Μοῖρα ist bald von Zeus oder den Göttern, wie zahlreiche Stellen ergeben, gesandt, bald entscheidet sie ohne ersteren die Geschicke der Sterblichen, ihrer Geschlechter und Städte. In letzterem Falle ist sie, nach allen Bezeichnungen, die der Dichter ihr leiht, etwas, das wie der Strahl ohne Wahl zuckt, in beiden Fällen schattenhaft, des vollen Selbstbewusstseins entbehrend. Hierauf beruht ihr Unterschied von den Erinyen. Die Μοῖρα ist die echte Macht der Finsterniss, eine dunkle unplastische Vorstellung, obgleich der Persönlichkeit nicht entbehrend, die Erinyen sind, die Attribute ihrer grauenvollen Gottheit abgerechnet, anthropomorph. Der Μοῖρα Gewalt folgt keiner sittlichen Richtschnur, Choeph. 910 will Klytaemnestra den Gattenmord mit der Bestimmung, die es einmal so gefügt habe, entschuldigen: ἡ Μοῖρα τούτων, ὦ τέκνον, παραιτία, Orestes ebenso den Muttermord: καὶ τόνδε τοίνυν Μοῖρ' ἐπόρσυνεν μόρον. Dagegen tritt in Agam. 126—30 πάντα δὲ πύργων κτήνη πρόσθε τὰ δημιοπληθῆ Μοῖρα λαπάξει πρὸς τὸ βίαιον die Persönlichkeit deutlich genug hervor, noch entschiedener an den unten zu besprechenden Stellen, wo ihre Macht neben der des Zeus erwähnt wird.

Die Αἶσα braucht nur mit wenigen Worten besprochen zu werden, sie tritt selten auf. Αἶσα ist die Schickung, die im Leben des Menschen waltet, ohne den Nebenbegriff des Todbringenden. Auch sie wird theilweise neben dem Zeuswillen gedacht, wie Suppl. 544: (Ἰώ) διχῇ δ' ἀντίπορον γαῖαν ἐν αἴσᾳ διατέμνουσα πόρον κυματίαν ὁρίζει. Zeus ist es aber wieder, der nach Suppl. 673 πολιῷ νόμῳ αἶσαν ὀρθοῖ. Persönlich ist die αἶσα nicht zu denken.

In den homerischen Gedichten nimmt die Μοῖρα einen sehr grossen, die ἠεροφοῖτις Ἐρινύς einen geringen Platz ein, umgekehrt bei Aeschylus und das nicht blos in den Eumeniden. Für die inzwischen eingetretene Entwickelung ist das sehr bezeichnend. Wie ich schon oben ausgesprochen habe, kann nach meiner Meinung die heidnische Naturreligion sich nur dadurch innerlich vervollkommnen, dass sich bei fortschreitender Cultur die Götter der elementaren Kräfte mit ethischen Ideen füllen und insbesondere gilt das von dem Verhältniss der Μοῖρα und der Ἐρινύες. Auf dem Boden derselben Vorstellung einer vernichtenden Macht, die dem Lichtreich der Olympier feindlich gegenübersteht, erwachsen sind sie, die Μοῖρα das blinde todbringende Verhängniss, die Ἐρινύες Rächerinnen der Schuld nach Gesetz und Recht, der Δίκη folgend.

Der Wohnsitz der Ἐρινύες ist die Unterwelt bei dem Ζεὺς τῶν κεκμηκότων und den Mächten der Finsterniss. Wie die Μοῖραι sind sie Töchter der Nacht und werden παλαιγενεῖς θεαί genannt, sie gehören eben nicht den erst auf griechischem Boden erwachsenen neuen mythologischen Vorstellungen der Hellenen an, sondern den uralten, die aus einer früheren Heimat überkommen waren. Natürlich kann eine solche geschichtliche Vorstellung nicht in dem Dichter gelebt haben, dem seine Athener αὐτόχθονες waren, das παλαιγενεῖς führt aber darauf wenigstens, dass die Erinyen im Gegensatz zu anderen Gottheiten, insbesondere zu den νεώτεροι θεοί, denen auch Zeus angehört, älter gedacht wurden. Apollo, der hellste, lebendigste Lichtgott, steht von allen ihnen in der entschiedensten Feindseligkeit gegenüber, die er selbst in List und Betrug zur Geltung bringt. So schläfert er sie im Tempel

zu Delphi durch Wein ein (Eum. 728), so hat er früher einmal (Eum. 723) die Mören, hier mit den Erinyen identificirt, überredet, die Sterblichen vom Tode zu befreien, so klagen diese in dem furchtbaren ὕμνος δέσμιος φρενῶν Eum. 321 ff. ὁ Λατοῦς ἶνις μ' ἄτιμον τίθησι τόνδ' ἀφαιρούμενος πτῶκα, ματρῷον ἅγνισμα κύριον φόνου —. Ihre Haare sind Schlangen, ihr Anblick gleich dem der Gorgonen, sie sind Göttern und Menschen scheusslich und grauenerregend. „Zeus verwies (voll Ekel) dies blutbesudelte Geschlecht aus seinem Verkehre.“ Ζεὺς γὰρ αἱματόφυρτον πᾶν ἔθνος τόδε λέσχας ἇς ἀπηξιώσατο (s. Choeph. 1048, Eum. 64—72). — Alles das sind Erinnerungen an den alten Kampf der Götter in den Religionen der indo-europäischen Völker. Aber, wie schon gesagt, sie sind bei Aeschylus nichts anderes mehr, als Vertreterinnen sittlicher Normen, Rächerinnen der Blutschuld hier oben, unerbittliche Rächerinnen auch unten, in ihrer eigentlichen Heimath: ἐπὶ δὲ τῷ τεθυμένῳ τόδε μέλος παρακοπά, παραφορὰ φρενοδαλής, ὕμνος ἐξ Ἐρινύων δέσμιος φρενῶν, ἀφόρμικτος, αὐονὰ βροτοῖς. „An dem (über) zum Opfer Bestimmten ist dieses Lied sinnenberückender Graus, geistbethörender Wahnwitz, der muthfesselnde Erinyengesang, der der Leier Klang nicht duldet, der Menschen Mark verzehrt.“ (Vgl. Schillers herrliche Paraphrase in den „Kranichen des Ibykus.“)

Unausbleiblich ist, wenn auch oft spät ihr Kommen, denn Choeph. 650 αἱμάτων παλαιτέρων τίνει μύσος χρόνῳ βυσσόφρων Ἐρινύς. Sie sind die ἔγκοτοι κύνες der Klytaemnestra, sie sind die alten μέτοικοι δόμων der Atriden, welche die vom Vater auf den Sohn sich vererbende Blutschuld immer von neuem verfolgen. Im Hause der Labdakiden sind sie ebenso die Werkzeuge, die des Oedipus Fluch durchführen. Sept. 720:

> πέφρικα τὰν ὠλεσίοικον θεόν, οὐ θεοῖς ὁμοίαν
> παναλαθῆ, κακόμαντιν πατρὸς εὐκταίαν Ἐρινύν
> τελέσαι τὰς περιθύμους κατάρας Οἰδιπόδα βλαψίφρονος.

Recht eigentlich offenbart sich das Wesen der Μοῖρα, der Μοῖραι und der Ἐρινύες erst dann, wenn man ihre Macht mit der des Zeus zusammenhält. Somit wären wir bei der höchsten Schöpfung unseres Dichters, seiner Zeusidee angekommen.

Aeschylus selbst muss es gefühlt haben, dass er, wie sein Volk, sich im Dualismus des Glaubens befand, ist doch sein letztes und grössestes Werk einer Art von Auflösung desselben und von Versöhnung der Gewalten gewidmet. Dass die Macht der Erinyen als eine neben der des Zeus bestehende und von ihr selbstständige gedacht ist, beweist das Süjet der Eumeniden selbst. Verfolgen sie doch den, welcher auf Apollo's und folglich auf Zeus' Befehl, denn Διὸς προφήτης ἐστὶ Λοξίου πατρός (Eum. 19), den Muttermord begangen hat. Trotzig machen die μισήματ' ἀνδρῶν καὶ θεῶν Ὀλυμπίων, die aus Zeus' Nähe Verwiesenen, auch ihr Recht auf den Sterblichen neben dem höchsten Gotte geltend. Es steht damit nicht in Widerspruch, dass die Götter oft den Frevlern die Μοῖρα oder die Ἐρινύες zusenden und diese somit zu Dienerinnen eines Götterschlusses werden; sie sind eines jeden Frevels todbringende Rächerinnen. Agam. 55 ff.: ὕπατος δ' αἴων ἤ τις Ἀπόλλων ἢ Πὰν ἢ Ζεὺς οἰωνόθροον γόον ὀξυβόαν τῶνδε μετοίκων ὑστερόποινον πέμπει παραβᾶσιν Ἐρινύν. — Agam. 461: τῶν πολυκτόνων γὰρ οὐκ ἄσκοποι θεοί. κελαιναὶ δ' Ἐρινύες χρόνῳ τυχηρὸν ὄντ' ἄνευ δίκας παλιντυχεῖ τριβᾷ βίου τιθεῖσ' ἀμαυρόν. — Eum. 951 sind aber die Erinyen wieder die selbstständig mächtigen bei den Göttern über und unter der Erde: μέγα γὰρ δύναται παρά τ' ἀθανάτοις τοῖς θ' ὑπὸ γαῖαν, περὶ τ' ἀνθρώπων φανερῶς τελέως διαπράσσουσιν τοῖς μὲν ἀοιδάς, τοῖς δ' αὖ δακρύων βίον

ἀμβλωπὸν παρέχουσαι. —, selbstständig mächtig auch im Wohlthun gegen Sterbliche, aber diese letztere Potenz tritt an ihnen erst nach der Versöhnung und ihrer Umwandlung in Εὐμενίδες hervor. Immer aber bleiben sie eine neben der Göttermacht nach eigenen Gesetzen handelnde Gewalt und eben weil auch sie sittliche Normen vertreten, kann zwar ihr Walten mit Zeus' Rathschluss zusammentreffen, kann sich ihm aber auch widersetzen; sie haben ihren θεσμός für sich; die Δίκη giebt für beider Gewalten Eingreifen die Richtschnur, aber Δίκη in verschiedener Auffassung. Ich bin deswegen geneigt, in der Stelle Eum. 389 ff.: τίς οὖν τάδ' οὐχ ἅζεταί τε καὶ δέδοικεν βροτῶν ἐμοῦ κλύων θεσμὸν τὸν μοιρόκραντον, ἐκ θεῶν δοθέντα τέλεον; das mit ἐκ θεῶν zu verbindende δοθέντα τέλεον nicht durch verliehen, sondern durch bestätigt, bekräftigt zu übersetzen: die von der Μοῖρα geschaffene (mir beigelegte) Satzung, welche die Götter als endgültig (als eine entscheidende) bestätigten, muss jeder Sterbliche fürchten und verehren. Damit fiele das Schol. zu τὸν μοιρόκραντον: τὸν ὑπὸ μοιρῶν καὶ θεῶν τετελεσμένον. Die Μοῖρα also, die dunkle, bestimmende Gewalt, welche auch den Furien τοῦτο λάχος ἐπέκλωσεν ἐμπέδως ἔχειν und die durch die Worte desselben Hymnus hindurchblickt: γιγνομέναισι λάχη τάδ' ἐφ' ἁμὶν ἐκράνθη, die Μοῖρα hat den Erinyen ihre Macht verliehen, die Götter sie nur angenommen und gelten lassen. Wenn nun am Schluss der Eumeniden das hier ausgeschlossene Ineinandergehen beider bestimmenden Gewalten vollendet oder wenigstens eine Versöhnung hergestellt wird, so liegt das tief in der Gottesanschauung des Dichters begründet, die unbewusst aus dem Dualismus herausstrebte. Aber wenn auch von jetzt ab nach dem Richterspruch der Areopagiten und Athene's Entscheidung die Erinyen als σεμναὶ θεαί die Segenspenderinnen des attischen Volkes sind, so bleiben sie auch als solche neben Zeus und in der Vereinigung mit ihm eine Macht und es heisst am Schluss: Ζεὺς ὁ πανόπτας οὕτω Μοῖρά τε συγκατέβα. Freilich sind sie der milden Macht der Πειθώ im Munde der Pallas gewichen und auf sanfte Weise siegte Zeus (973): ἀλλ' ἐκράτησε Ζεὺς ἀγοραῖος νικᾷ δ' ἀγαθῶν ἔρις ἡμετέρα διὰ παντός. Aber dennoch findet sich selbst im Munde der sanft überredenden Athene die verhüllte Drohung (826) κἀγὼ πέποιθα Ζηνί, καὶ τί δεῖ λέγειν; καὶ κλῇδας οἶδα δώματος μόνη θεῶν. ἐν ᾧ κεραυνός ἐστιν ἐσφραγισμένος· ἀλλ' οὐδὲν αὐτοῦ δεῖ. Diese Worte sind eine ferne Erinnerung an die alten Götterkämpfe. Aeschylus glaubt nun zwar an eine einige und persönliche Schicksalsmacht, aber auch nach der Eumeniden Versöhnung besteht sie aus den zwei alten Factoren, zumal da Zeus auch als derjenige gedacht wird, der die Satzungen des Hades anerkennt und Jeden straft, welcher ihm seine Beute entreisst, z. B. den Asklepios (Agam. 1022 ff.). Es ist ein guter Schritt gethan zum Glauben an eine einige Weltregierung, so weit nämlich der Begriff Welt damals reichte und zu dem in Zeus verkörperten Monotheismus, der in letzter Instanz durch die Dichtungen des Aeschylus hindurchleuchtet, aber vernichtet ist der Dualismus im Glauben nicht, er ist nur überdeckt. Stimmen doch von den sterblichen Richtern über Orestes' Schicksal sechs für die Erinyen, sechs für Zeus' Willen und erst der *calculus Minervae* entscheidet. Muss sich doch auch die zeusgeliebte Io, dem Zorn der Hera und der Bestimmung weichend, den Qualen der langen Irrfahrt unterwerfen.

Mit nicht geringerer, eher noch grösserer Schärfe bekundet sich die Theilung der Macht in dem Verhältniss des Zeus zu den νέρτεροι θεοί, den dunklen Gewalten der Erde, denen die Todten anheimfallen, dem Ἀιδωνεύς, dem Ἑρμῆς χθόνιος u. s. w. Diese bilden ein Reich für sich und, ganz den Anschauungen der, wenn ich so sagen soll, vorgriechischen Väter gemäss, glaubte man das Grauen und den tiefen Schauder, mit dem der Sterbliche der Todesmächte gedachte, auch auf die Lichtgötter

übertragen zu müssen. Nur Zeus ist darüber erhaben, seine Rache reicht selbst in die Unterwelt hinein, denn Suppl. 413 ff. heisst es: μήτ' ἐν θεῶν ἕδραισιν ὧδ' ἱδρυμένας ἐκδόντες ὑμᾶς τὸν πανώλεθρον θεὸν βαρὺν ξύνοικον θησόμεσθ' ἀλάστορα ὃς οὐδ' ἐν Ἅιδου τὸν θανόντ' ἐλευθεροῖ. Mir scheint hier der πανώλεθρος θεός der beleidigte Zeus zu sein, aber Vollzieher der Strafe ist unten Ἅιδης, dem der Frevler aus Zeus' Händen anheimfällt. Suppl. 228 ff. οὐδὲ μὴ 'ν Ἅιδου θανὼν φύγῃ ματαίων αἰτίας, πράξας τάδε. κἀκεῖ δικάζει τἀμπλακήμαθ', ὡς λόγος, Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δίκας. Dort findet des oberen Gottes Gewalt ihre Schranke, so weit sogar, dass die Ἱκέτιδες gerade in der Parodos, dem glänzenden Hymnus zur Feier des höchsten Gottes, zuletzt die nach unseren Begriffen sehr unfromme Drohung ausstossen können, dass sie sich, wenn von Zeus unerhört, willkürlich seinem Reiche entziehen und dem Tod in die Arme werfen würden.

Alle Verneinung des Lebendigen, alle schon geschehene Zerstörung eines Bestehenden, aller Tod ist der Macht des Zeus entzogen, er kann die Vernichtung aussprechen als Rächer jeden Frevels, aber sie nicht aufheben, den Tod nicht für immer hinausschieben; ἐν Ἅιδου endigt seine Macht. Andererseits ragen des Hades Gesetze in die Lichtwelt hinein und die Erinyen sind neben Zeus deren Vertreter auf der Erde.

Der Aeschyleische Gottesbegriff im Allgemeinen: Zeus und die olympischen Götter. Des Gottes Vorgeschichte und seine Kämpfe.

Haben wir so eben von einem Dualismus der Weltregierung gesprochen, so müssen wir uns hüten, das Wort Welt im modernen Sinne zu verstehen. Der altgriechische Glaube entbehrte noch der Weltanschauung, der Gedanke einer kosmischen Weltordnung, der in dem asiatischen Ionien bei einem Thales, bei einem Pythagoras, bei dem Erbauer des Ephesischen Dianentempels Theodorus von Samos zuerst aufzudämmern begonnen hatte, war und blieb dem Glauben fremd; ebenso wenig enthielt derselbe eine Spur von consequenter Scheidung einer materiellen und einer nicht sinnlichen Welt. Der durch und durch künstlerisch angelegte Grieche wusste Uebersinnliches nur insofern zu denken und anzuschauen, als er ihm plastisch sinnliche Form verlieh, die Gottheit wurde ihm im Anthropomorphismus zum Menschen und nur das sinnlich Nahe, die Erde, oder richtiger ein sehr beschränkter Kreis auf der Erde, die griechische Heimat, war seine Welt. Nur der griechische Mensch wurde in seiner Nationaleigenthümlichkeit und in seinem Glauben angeschaut und begriffen, das „Fremde" mit griechischem berechtigten Nationalgefühl und mit griechischem Vorurtheil verachtet. Wurde die fremde Vorstellung acceptirt, so amalgamirte sie sich bis zur Unkenntlichkeit mit griechischen Anschauungen. So kam es, dass dem Aeschylus seine persischen Greise unter den Händen zu griechischen Greisen wurden; mögen auch seine „Perser" beginnen: Τάδε μὲν Περσῶν τῶν οἰχομένων Ἑλλάδ' ἐς αἶαν πιστὰ καλεῖται und einzelne fremdartige Ausdrücke wie βαλήν für König darin enthalten sein, das Stück ist durch und durch griechisch mit verschwindend geringen Spuren fremdartigen Gepräges. Ganz anders verhielt es sich mit der Fähigkeit, sich in fremde Nationalitäten hineinzudenken, bei den asiatischen Griechen. Homer freilich zeigt noch keine Spur von einer verschiedenartigen Behandlung der Troer, Myser, Aegypter und der Griechen, Herodot aber, unseres Dichters jüngerer Zeitgenosse, weiss die Nationen schon mehr als äusserlich, er weiss sie auch in ihrem Wesen zu unterscheiden.

Völlig so wie es mit der Unfähigkeit des Dichters stand, sich des griechischen Nationalcharakters

zu entschlagen und sich in das Fremde hineinzuversetzen, ganz so war es mit der Welt des Lichtes und des Lebens gegenüber der Finsterniss und dem Tode. Dem letzteren blieb seine Vorstellung grauend abgekehrt. Welt war ihm, was da lebte und webte im Sonnenlicht, hier schuf seine Gestaltungskraft, in dieser Welt bildete sich die Künstlerseele die Gottheit mit Innigkeit des Herzens, mit Furcht und Liebe. Das All der menschlichen Schicksale auch nach dem Tode zu umfassen, vermochte sein Glaube nicht, ihm war es kein Widerspruch, wenn die Macht der weltregierenden Gottheit ihre Grenze an den Pforten des Hades fand, da die Welt selbst, räumlich begrenzt, sich ihm dort schloss. Der Gedanke an den Tod und seine Gottheiten drängte sich nur, weil unabweislich, in seinen religiösen Vorstellungskreis hinein, nicht herbeigerufen, nicht im Bewusstsein mit der gesammten Religionsanschauung verwoben. Wenn wir aber irgendwo innerhalb der Entwickelung griechischer Religionen das natürliche, immanente Sehnen des menschlichen Gemüthes nach dem Monotheismus erkennen wollen, so haben wir dasselbe nicht in der dunklen Vorstellung der Μοῖρα bethätigt zu sehen, sondern in der lichten, gewaltigen Gestalt des Zeus. Aeschylus wird uns dazu die sprechendsten Beweise liefern.

Bei Homer stellt sich uns die griechische Religion als kaum aus der Naturreligion herausgewachsen dar und in zahllosen Fällen lassen sich in den Göttern die Personificationen blosser Naturkräfte erkennen. Die Anschauung von der Gottheit als einem Inbegriffe aller Sittlichkeit liegt noch in ihrer Kindheit. Der Götterstaat, den ein naiver Glaube wirklich auf dem Olymp thronen sieht, in Wohnungen, welche den menschlichen conform gedacht werden, ist zwar schon gebildet und Zeus ist sein gewaltiges Oberhaupt, aber entsprechend den politischen Verhältnissen auf der Erde, wo die διοτρεφέες βασιλῆες oft dem „Hirten der Völker“ gegenüber starke Emancipationsgelüste verrathen, sind die inneren Verhältnisse dieses Staates nichts weniger als normal. Plato und andere Philosophen würden ein Recht haben, es dem Homer zum Vorwurf zu machen, dass er der Verbreiter niedriger, unsittlicher Begriffe über die Gottheit gewesen sei, wenn nicht der Dichter der homerischen Gedichte eben darin des herrlichsten Ruhmes würdig wäre, dass er uns ein so unverkennbar ewig treues Bild seines Volkes und seiner Zeit geliefert hat. An den Volksvorstellungen selbst war er unschuldig. Aber seine seligen Götter bekämpfen sich mit roher Leidenschaft, mit Heimtücke und Gewalt, höhnische Schadenfreude empfinden sie beim Leid des anderen, heimtückischer Hinterlist machen sie sich, wie Pallas bei Hektors letztem Kampfe, selbst gegen Menschen schuldig, der höchste Gott ist ein Muster unsittlicher Liebe und seine Ehe das Musterbild einer Ehe, wie sie nicht sein soll. Die Vorstellung von der Gottheit war naiv-roh wie der Mensch, von einer allgerechten Fürsorge des Gottes für diesen war nicht die Rede, höchstens dass Götterlieblinge wie Odysseus, Aeneas, Achilleus u. a. des bevorzugenden Schutzes einer Gottheit genossen. Die gewaltsam rohe That der Leidenschaft, wie sie auf Erden dem ungebändigten Sinne der Menschen entsprach, charakterisirte auch die Gottheit sowohl des Olymps Bewohnern, als auch den Sterblichen gegenüber. Versöhnen kann uns mit dem sittlichen Charakter der homerischen Gedichte nur der gänzliche Mangel an Raffinirtheit in der Unsittlichkeit, die Kindlichkeit der letzteren. Mit allem dem wird freilich der unsäglich holde Zauber homerischer Poesie nicht getilgt, — doch hiervon zu sprechen ist nicht meine Sache.

Kein Philosoph würde es gewagt haben, dem Aeschylus einen ähnlichen Vorwurf zu machen, wie dem Homer, nur dass ich den „Prometheus“ auch hier ausnehmen muss. Mit heiliger Scheu, mit inbrünstigem Glauben, ganz gesättigt von dem hehren, gewaltigen Bilde, furchtvoll und demüthig und

wieder in gluthvoller Begeisterung, weil, um der Pythia in den Eumeniden nachzusprechen, ihr Ζεὺς ἔνθεον ἔκτισε φρένα, naht sich die Muse des Dichters dem Bilde des Gottes. Hier ist alles Verehrung, alles frommes Aufschauen; keines von den sechs Stücken, das nicht recht eigentlich bestimmt wäre, des höchsten Gottes Herrlichkeit darzustellen. Kein Dichter nach ihm hat in der Gluth des Glaubens den Aeschylus erreicht. War es doch die Zeit, in der sich Ζεὺς σωτήρ dem Griechenvolke gewaltiger als je offenbart hatte und wo das Wort Pers. 827 gegen die Perser galt: Ζεύς τοι κολαστὴς τῶν ὑπερκόπων ἄγαν φρονημάτων ἔπεστιν, εὔθυνος βαρύς. Die höchste Kraftentfaltung, die dem nationalen Griechenthum zu Gebote stand, war also in Athen durch Zeus geweckt; nicht lange nachher und es bewährte sich das andere Wort Pers. 96 ff., ein Gedanke, den der Dichter, wie es scheint in bestimmtem Vorgefühle der Zukunft, oft ausgesprochen hat, an den Athenern selbst durch den peloponnesischen Krieg: φιλόφρων γὰρ παρασαίνει βροτὸν εἰς ἄρκυας Ἄτα, τόθεν οὐκ ἔστιν ὑπὲκ θνατὸν ἀλύξαντα φυγεῖν. Durch den Krieg war mit der gebrochenen politischen Kraft auch die Glaubensinnigkeit gebrochen, innerhalb derer allein das Volk einen Aeschylus erzeugen konnte.

Zeus, der Vater der Olympier, ist bei Aeschylus durchaus nichts anderes mehr, als Lenker und Ordner der Welt nach sittlichen Normen. Alles Bestehen und im Menschenleben alles Gesetz findet seinen Halt in ihm. Zu dem Gedanken aber, dass er auch die Welt geschaffen, vermag sich der Dichter nicht zu erheben. Im Gegentheil, er ist zwar unsterblich, denn er heisst Suppl. 574 Ζεὺς αἰῶνος κρέων ἀπαύστου, doch wird er nicht als von Ewigkeit her existirend gedacht, er ist Κρόνου παῖς und hat auch nach Aeschylus seinen Vater gewaltsam vom Throne gestossen, wie die Erinyen ihm zum Vorwurf machen. Auf die in diesen Vorstellungen liegenden Widersprüche scheint der Dichter nicht gekommen zu sein: Zeus ist ewig, aber er war nicht von Anfang her, er ist Welterhalter und Leiter, aber nicht Weltschöpfer und auch in dieser Beziehung birgt sich, von seinem Glanze überstrahlt, hinter ihm ein dunkles Räthsel, die Unklarheit des Glaubens. An Zeus als Naturgott erinnern nur verklingende Reminiscenzen. Die Wolken des Himmelsgottes werden Suppl. 780 erwähnt μέλας γενοίμαν καπνὸς νέφεσσι γειτονῶν Διός. Sein Blitz ist versiegelt, denn des Gottes Gewalt ist eine geistig wirkende geworden. Zwar wünscht der Jungfrauenchor in den „Sieben“ den heranstürmenden Feinden an (629) πύργων δ' ἔκτοθεν βαλὼν Ζεύς σφε κάνοι κεραυνῷ, doch dürfte es mit einer solchen Anwünschung nicht allzu streng zu nehmen sein; sonst ist die äussere Gewalt nur das letzte, das furchtbarste, aber nicht ohne Noth versuchte Mittel des Gottes.

Der olympische Götterstaat des Homer ist bei Aeschylus kein Staat mehr. Die niederen Gottheiten alle umschlingt ein unumschränkter Wille, sie sind zu der Rolle der Vermittler zwischen der höchsten Gewalt und dem Menschen herabgesunken, nur sie verkehren mit dem Sterblichen und betreten, wie Apollo und Athene, die Erde, während Zeus hoch oben thront. Apollo hat seine Gabe der Mantik, Athene ihren hellen Geist von Zeus und für Zeus (Eum. 850 φρονεῖν δὲ κ' ἀμοὶ Ζεὺς ἔδωκεν οὐ κακῶς), bei den übrigen Göttern ergibt sich ihr völliges Aufgehen in den Willen des höchsten Gottes dem unmittelbaren Gefühle des Lesers. Ueber die Artemis heisst es Agam. 134 οἴκῳ γὰρ ἐπίφθονος Ἄρτεμις ἁγνὰ πτανοῖσιν κυσὶ πατρὸς αὐτότοκον πρὸ λόχου μογερὰν πτάκα θυομένοισι· στυγεῖ δὲ δεῖπνον αἰετῶν —, jedoch ist hier von keinem Hass der Göttin gegen Zeus' Adler, also von keiner indirecten Feindseligkeit gegen diesen selbst die Rede, das θυομένοισι ist conditional zu fassen und die πτανοὶ κύνες πατρός sind im Bilde die Atriden selbst. Artemis' Groll ist parallel gestellt dem strafenden Zorne des Zeus über das Uebermaass der Macht des Agamemnon in Aulis;

von da aus nahm das Unheil mit dem Iphigenienopfer seinen Anfang. Sonst heisst es von Zeus im Hinblick auf die übrigen Götter, Suppl. 595: ὑπ' ἀρχᾶς (sch. ἀρχάς) δ'οὔτινος θοάζων τὸ μεῖον κρεισσόνων κρατύνειν οὔτινος ἄνωθεν ἡμένου σέβει κάτω. πάρεστι δ' ἔργον ὡς ἔπος σπεῦσαί τι τῶν βούλιος φέρει φρήν. Die Stelle ist bis κάτω controvers, ich fühle mich also verpflichtet, zum wenigsten meine Erklärung hierher zu setzen. Der Scholiast bemerkt zu ὑπ' ἀρχάς, wie er schreibt: οὐχ ὑπὸ τὰς ἀρχὰς δέ τινος τῶν κρεισσόνων καθήμενος, zu οὔ τινος ἄνωθεν: οὐ σέβει κάτω ὢν αὐτός. Das ὑπ' ἀρχάς scheint auch mir unhaltbar und mit Hermann in ἀρχᾶς verwandelt werden zu müssen, aber mit der durch denselben hier trotz des καθήμενος festgehaltenen gewöhnlichen Bedeutung von θοάζω, eifrig sein, also dienstfertig sein, kann ich mich nicht befreunden; sie macht die an sich schwülstige Stelle geradezu unverdaulich. Ich halte an dem καθήμενος fest, um so mehr, als das Bild des Sitzens oder Thronens in der ganzen Stelle durchgeführt ist und verbinde τὸ mit κρατύνειν, mache das κρεισσόνων von μεῖον abhängig und sehe das οὔτινος ἄνωθεν ἡμένου als *gen. abs.* an. „Unter Niemandes Herrschaft sitzend achtet er (scheut er, beschränkt er sich auf), in niederer Sphäre (κάτω), das Herrsein in geringerem Grade als Stärkere, da Niemand über ihm thront. That wie Wort ist eilig vollbracht, in allem, was der berathende Geist erzeugt.“ Für meinen Zweck ist es übrigens gleichgültig, ob man ὑπ' ἀρχᾶς δ' οὔτινος θοάζων mit „unter Niemandes Regiment eifrig (dienstwillig bemüht)“ übersetzen will; das ist Geschmackssache.

Trotz der hier hervortretenden grossartigen Auffassung von Zeus' Allmacht blickt dennoch auch bei Aeschylus ein Rest der alten Sagen über des Gottes geschlechtliche Verhältnisse und die Eifersucht der Hera gerade in den „Schutzflehenden“ durch. Aber eben die Art, wie erstere angedeutet werden, letztere gesühnt wird, zeugt für die Hoheit der äschyleischen Zeusidee. Wohl schimmert auch hier der alte homerische Polytheismus durch; Aeschylus hat sich an keiner Stelle von den Göttersagen seines Volkes ganz frei gemacht, er hat, sie gläubig entgegennehmend, dieselben in der Hoheit seines sittenreinen Geistes angeschaut, sie mit neuem Gehalt geschwängert, in Glaubensinnigkeit das Bild des höchsten Gottes sich selbst und Anderen veredelt. Das Unwürdige und Unfromme der traditionellen Vorstellungen wird nur berührt, wo es sein muss, in um so volleren Tönen erklingt überall die Verherrlichung des Zeus. Allerdings muss die argivische Jungfrau, weil sie die Eifersucht der Hera erregt hat, die Zeit schwerer Prüfungen bestehen und in Wahnsinn verfallen büssend den Erdkreis durchirren (562) μαινομένα πόνοις ἀτίμοις ὀδύναις τε κεντροδα — λήτισι θυιὰς Ἥρας. Doch endlich erreicht sie Aegypten, das Land reichen Segens, und nun berührt Zeus' Hauch sie, sein Geist weht sie an und sie gebiert den Ἔπαφος. Wenn es gegenüber dem homerischen μιγνύναι ἐν φιλότητι im Munde des Chors (17) heisst γένος ἡμέτερον τῆς οἰστροδόνου βοὸς ἐξ ἐπαφῆς κἀξ ἐπιπνοίας Ζηνός, so bezeichnet das mehr als alles andere die ungeheure Vertiefung der religiösen Vorstellungen, fühlt man sich doch fast veranlasst, auch hier von einer Art von *immaculata conceptio* zu sprechen. Nur scheinbar widerstreitet dem die Frage des Königs Pelasgus (295) μὴ καὶ λόγος τις Ζῆνα μιχθῆναι βροτῷ; Die bestätigende Antwort des Chors kann immer nur im Sinne der ἐπίπνοια gelten. Und wie andererseits Zeus der Hera Zorn geweckt hat, so weiss er ihn auch durch seinen Sohn Hermes, den Argostödter, zu beseitigen und reicher Segen ergiesst sich alsdann auf die Irrfahrerin.*)

---

*) Auf den mythologischen Ursprung der Iosage bin ich hier nicht eingegangen, da mein Zweck dadurch nichts gewinnen würde.

Von Zeus' Vorgeschichte und seinen Kämpfen finden sich nur geringe Spuren; das Bild des lebenden, ewigen Gottes und seiner Allmacht beschäftigte den Dichter so ausschliesslich, dass der Gedanke, er sei einmal nicht gewesen oder er habe seine Macht erstreiten müssen, nur in dunklen Umrissen erscheint. Ganz anders im Prometheus. Geradezu ausgesprochen wird dieser Gedanke Agam. 168—172, aber nur zur Feier der Triumphe des Gottes: οὐδ' ὅστις πάροιθεν ἦν μέγας, παμμάχῳ θράσει βρύων, οὐδὲ λέξεται πρὶν ὤν· ὃς δ' ἔπειτ' ἔφυ, τριακτῆρος οἴχεται τυχών. Sept. 511 ff. sehen wir ihn als Sieger des Typhon, Eum. 162 werden die herrschenden Götter als νεώτεροι bezeichnet, aber unter den νεώτεροι selbst ist Zeus der παγκρατής; sie stellen im ganzen eine gehorsame Familie dar, welche Zucht und Ehrfurcht an den Vater fesseln (Eum. 616—18). Mit den seligen Göttern, die in himmlischer Heiterkeit ewig dahinleben, ist es hier ernst gemeint, ohne die irreligiösen Zuthaten der homerischen Anschauung. Agam. 553: τίς δὲ πλὴν θεῶν ἅπαντ' ἀπήμων τὸν δι' αἰῶνος χρόνον; — Durch die Götter selbst wäre der Allmacht des Zeus keine Schranke mehr gesetzt, sein Wille wäre μόνος θεός, wenn nicht auch in dieser Beziehung der Volksglaube im Dichter mit seiner höheren, noch unklar empfundenen Gottesidee ränge und eine volle Versöhnung der Widersprüche ausschlösse.

Die griechische Sittlichkeit und Zeus als Inbegriff der Sittlichkeit.

Jemehr der Volksglaube ihm unbewusst störend in des Dichters Gottesideal eingreift, um so lieber verweilt er bei dem Gedanken an die waltende Allmacht des Gottes und wie die sittlichen Gesetze, nach welchen er die Welt leitet, überall in den Schicksalen der Sterblichen ihre Bewährung finden und wie er jede Verletzung derselben furchtbar und so, dass kein Entrinnen denkbar ist, ahndet. Die Macht des Zeus und seine, wenn ich so sagen darf, ethischen Regierungsgrundsätze und die Art, wie er diese durchführt, stehen zu einander in inniger Wechselbeziehung, die erstere besteht eben in der Bewährung der ihm beigelegten ethischen Eigenschaften allüberall und die Darstellung von des Zeus, also der Hellenen Sittlichkeit überhaupt, ist erst dann geeignet, des Gottes Wesen anschaulich zu machen, wenn ergänzend die Betrachtung der Art hinzutritt, wie er seine Macht den Sterblichen fühlbar macht. Alle diese Seiten seines Wesens greifen tief ineinander und ertragen keine Trennung.

Die Tugend der Hellenen vorphilosophischer Zeit bestand in Handlungen. Wenn die Handlnng eine Darstellung oder, um im Sinne des Dramatikers zu sprechen, eine Kunstform für eine Empfindung oder ein Verlangen des Gemüthes ist, so schien sie den Griechen verwerflich oder rühmenswerth, je nachdem sie, unabhängig von ihren Motiven, dem Zuschauer schön oder hässlich und über des Gesetzes Norm hinausgehend vorkam. Die äschyleische Moral kennt noch keinen Unterschied zwischen *dolus* und *culpa*, die That selbst — und es war das der Reflex des künstlerisch gestaltenden Sinnes der Nation — unterlag ihrem Urtheil, nicht der Wille der verschwiegenen Brust. Damit im Einklange prüft auch Zeus nur Thaten, dass er die Herzen und Nieren erprobe, davon zeigt sich keine Spur; was im Inneren des Menschen vorgeht, ist das unbestrittene Gebiet der menschlichen Freiheit. Ein moderner Dichter, wie Shakespeare im Hamlet, würde den Orestes schon vor der That mit dem eigenen Gewissen, als Rächer des Muttermordes, haben kämpfen lassen und das Ringen seiner Seele zwischen dem Wollen der That und dem Entsetzen vor derselben gemalt haben, Aeschylus deutet ein Schwanken des Muttermörders nur flüchtig an (Choeph. 899 Πυλάδη, τί δράσω; μητέρ' αἰδεσθῶ κτανεῖν;) und erst nach dem Morde beginnen die Erinyen ihr Amt. Sie sind nicht Rächerinnen, die im Inneren des

Herzens verzehrende Reue weckten, sondern von aussen treten sie an den Verbrecher heran und dieser fühlt ihre Macht nur von aussen. Denn sobald ihn der Richter Spruch befreit hat, trübt ihm kein Reuegedanke an den durch ihn vernichteten Mutterschooss die wiedergewonnene Ruhe. Nur die concret gewordene That ist Angriffspunkt der rächenden Gottheit.

Es gemahnt mich hier an eine Stelle aus Gustav Freytag's „Bildern deutscher Vergangenheit", in welcher er von ähnlicher Uebermacht der Anschauungswelt über die Gedanken- und Gefühlswelt auch aus der Jugendzeit des deutschen Volkes sehr treffend berichtet. Den Zusammenhang, in dem die bezügliche Stelle steht, zu entwickeln, muss ich mir versagen, ich gebe nur diese selbst (Bd. I. S. 81): „Inneres Ringen und Gewissenszweifel nehmen bei der Tochter des 15ten Jahrhunderts (Helene Kottanner) sogleich eine sinnlich wahrnehmbare Gestalt an, sie werden ihr etwas Aeusserliches, Fremdes, das unheimlich gegen sie herandringt. Nicht vorzugsweise als Gedanken, welche einander anklagen und entschuldigen, beängstigen sie ihre Seele, als täuschende Erscheinung flössen sie ihr Entsetzen ein. Zum Waffengerassel der Gespenster oder des Teufels versinnlicht sich die Angst und erst, wo sie das grauenvolle Geräusch berichtet, versteht sie ausführlich zu erzählen."

„Diese Art der Sinnenthätigkeit, welche mit dem Schein eines äusseren Lebens umkleidet, was furchtbar und unbegriffen in der eigenen Seele aufsteigt, ist allgemein und vorzugsweise charakteristisch für das Jugendleben jedes Volkes. Noch ist die Freiheit des Individuums nicht gross genug, den inneren Kampf in Gedanken und Selbsterkenntniss zu lösen, der Prozess der Befreiung beginnt so, dass das Quälende als eine Erscheinung, als fremder Feind, bekämpft wird. In solchen Formen rang damals alle Welt mit dem eigenen Gewissen."

Auf demselben Grunde erwuchs im Alterthum das energische Verlangen nach plastischer Darstellung und Bethätigung alles Gewollten. Rasch wurde dem unklaren Willensdrang durch die concrete That Form gegeben, zwischen That und Gesinnung ist ein so kurzer Schritt, dass sie sich so wenig im Bewusstsein des Handelnden scheiden, als der, welcher die That beurtheilt, sie unterscheidet. Hiermit musste der Begriff der Sittlichkeit selbst ein äusserlicher bleiben, und wir finden die auffallende Erscheinung, dass Verhältnisse, in die ohne Schuld der Einzelne gerathen ist, ihn doch der Rache des Zeus preisgeben, er ist, wie schon oben ausgeführt ist, Mitträger sowohl an der Schuld seiner Vorfahren, als er auch für seine äussere, zufällige Stellung im Leben leiden muss. Wie der griechische zumal der ionische Volkscharakter durch den energischen Trieb nach Willensbethätigung etwas tief Leidenschaftliches und Gewaltthätiges, so bekam der Glaube an das Walten der Götter etwas Furchtbares, Düsteres. Himmelweit entfernt von allen griechischen Anschauungen ist: „Lasset die Kindlein zu mir kommen" und ein Gott der Liebe. Zeus ist in weit höherem Grade Strafer und Rächer, als segenspendender, gnädiger Gott; der Gott, welcher die Sühne zulässt und verzeiht, blickt bei Aeschylus nur in Andeutungen durch. Eum. 717 spricht Apollo ἦ καὶ πατήρ τι σφάλλεται βουλευμάτων πρωτοκτόνοισι προστροπαῖς 'Ιξίονος; Zeus also hat sich Ixion's, des ersten Mörders, erbarmt. Sonst ist sein Bild mehr furchtbar gewaltig. als freundlich und Vertrauen erregend. Selig und leidlos sind nur die Götter, die Sterblichen sind ein gedrücktes Geschlecht und Niemand vermag zu sagen, ob er ohne der Götter Zorn dieses Erdenleben durchwandeln werde. Agam. 1341 τίς ποτ' ἂν εὔξαιτο βροτῶν ἀσινεῖ δαίμονι φῦναι τάδ' ἀκούων; Agam. 176 ist Zeus der ὁδώσας φρονεῖν βροτούς, indem er bestimmte, dass sie durch Leid zu lernen haben. Und wenn es weiter heisst καὶ παρ' ἄκοντας ἦλθε σωφρονεῖν,

„auch über die, welche es nicht wollen, kommt es, weise zu sein“, so ist das δαιμόνων που χάρις βιαίως σέλμα σεμνὸν ἡμένων, der göttlichen Mächte Gunst, die gewaltig am hehren Ruder sitzen.

Die praktische Moral der Griechen vorphilosophischer Zeit lässt sich kurz in dem μηδὲν ἄγαν und in dem Postulat des σωφρονεῖν zusammenfassen. Die σωφροσύνη besteht grossentheils in der Achtung vor den drei hochheiligen Satzungen des Zeus, von denen unten gesprochen werden wird. Alles Zuviel ist strafbar, es ist aus ὕβρις entstanden und führt zur ὕβρις und dieser folgt die Ἄτη unausbleiblich. Allein in der Mitte liegt das richtige Verhalten. Eum. 528 heisst es: παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὤπασεν, ἄλλ' ἄλλᾳ δ' ἐφορεύει. ξύμμετρον δ' ἔπος λέγω, δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος ὡς ἐτύμως· ἐκ δ' ὑγιείας φρενῶν ὁ πᾶσιν φίλος καὶ πολύευκτος ὄλβος.

Strafbar sind nicht blos Vergehen, sondern schon Macht und Reichthum sind an und für sich, auch ohne Hinzutreten der Sünde, eine ὕβρις, des Sterblichen geistige Gesundheit ist zu schwach, ihr Uebermass zu ertragen. Hier spielt auch die unheimliche und der Religion unwürdige Vorstellung von dem φθόνος θεῶν hinein, den ich aber eben deswegen bei Aeschylus lieber durch „Unwillen“ übersetze. Deutlich prägt sich die Richtigkeit dieser Auffassung Agam. 946—47 aus καὶ τοῖσδε μ' ἐμβαίνοντ' ἁλουργέσιν θεῶν μή τις πρόσωθεν ὄμματος βάλοι φθόνος. Ganz ebenso ἐπίφθονος Ἄρτεμις ἁγνὰ πτανοῖσιν κυσὶ πατρός. Vergl. Pers. 362.

Der Darstellung des Uebermasses der Macht und ihrer Folgen für ein ganzes Geschlecht ist die Orestie gewidmet. Agamemnons, des Königs der Fürsten und Völker, Heerschaaren sind in Aulis versammelt, können aber des Zornes der Artemis wegen nicht zum Ziele gelangen. Schon hier bewährt sich das Wort τῶν πολυκτόνων οὐκ ἄσκοποι θεοί (461); der Seher befiehlt zur Versöhnung der Göttin das Opfer der eigenen Tochter, der unheilbare Schmerz des Vaterherzens soll den Himmlischen gegenüber der mehr als menschlichen Grösse des Völkerkönigs eine Sühne sein. Nun ist die schwerste Wahl gegeben: βαρεῖα μὲν κὴρ τὸ μὴ πιθέσθαι, βαρεῖα δ' εἰ τέκνον δαΐξω δόμων ἄγαλμα, eines von beiden, die Herrscherpflicht oder das Vatergefühl muss sich unterordnen und die erstere siegt. Damit ist der alte Thron der Ἄτη im Hause der Atriden wieder neu errichtet, das Mutterherz der Klytämnestra nährt im Stillen den Gedanken der Rache und, als nach zehnjähriger Abwesenheit des Königs siegreiche Heimkehr gemeldet wird, kann sich der Chor, der des Zeus Satzungen kennt, der bangen Ahnung nicht erwehren, dass der alten Ἄτη Saame aufgehen und neue Ἄτη erzeugen werde. Das Gesetz des Zeus erfüllt sich, Klytämnestra ermordet den bis auf die eine That in frommer Gottesscheu einherwandelnden Gatten, um sich selbst den Rächer in dem eigenen Sohn zu erwecken. In ihm nun stossen zwei Pflichten zusammen, die der Sohnesliebe und der Blutrache, die Verletzung der einen giebt ihn den Erinyen Preis, die der anderen würde Zeus' Zorn geweckt haben. Die blutige Pflicht steht dem Gotte und den Menschen höher, als die der kindlichen Pietät. Orestes mordet die Mutter und fällt der Rache der zweiten, auch menschenregierenden Macht anheim. Auf geistigem Gebiete wiederholt sich in der Feststellung des höheren Rechtes der alte Kampf der Mächte des Lichtes und der Finsterniss, der mit endlicher Versöhnung schliesst.

Aehnlich, wie in der Orestie, straft Zeus die durch Macht und Reichthum erzeugte ὕβρις in den Persern. Mitten in den Preis der Herrlichkeit des Perserzuges gegen Hellas, den in der Parodos der Chor erschallen lässt, fällt die bange Ahnung desselben, dass gerade diese Herrlichkeit des Gottes Zorn erregen könne, denn δολόμητιν δ' ἀπάταν θεοῦ τίς ἀνὴρ θνατὸς ἀλύξει; τίς ὁ κραιπνῷ ποδὶ πηδήματος εὐπετοῦς ἀνάσσων; u. s. w. Ebenso schwebt es der Atossa vor (161 ff.) ἐς δ' ὑμᾶς ἐρῶ μῦθον

οὐδαμῶς ἐμαυτῆς οὖσ' ἀδείμαντος, φίλοι, μὴ μέγας πλοῦτος κονίσας οὖδας ἀντρέψῃ ποδὶ ὄλβον, ὃν Δαρεῖος ἦρεν οὐκ ἄνευ θεῶν τινός. Das ganze Stück enthält die Bewährung dieser Ahnungen in ungeahnter Grösse. — Bei einigen Stellen seiner Dramen durchfährt den Dichter selbst die Ahnung in Bezug auf der eigenen Vaterstadt Schicksal und, offenbar mit politischer Tendenz in Hinblick auf den zu schnell wachsenden Reichthum derselben warnt er (Agam. 381) οὐ γὰρ ἔστιν ἔπαλξις πλούτου πρὸς κόρον ἀνδρὶ λακτίσαντι μέγαν Δίκας βωμὸν εἰς ἀφάνειαν. — βιᾶται δ' ά τάλαινα πειθὼ προβουλόπαις ἄφερτος Ἄτας.

Ausser als Bestrafer der ὕβρις in der angegebenen Auffassung erscheint Zeus hauptsächlich noch als ξένιος und als ἱκέσιος. Das Gastrecht und das Recht der Schutzflehenden waren in einem Lande, dessen Bewohner von einem Rechtsschutze, der mehr als einen Canton umfasste, unentwickelte Begriffe hatten, die wichtigsten Rechte. Das σιδηροφορεῖν war noch weit verbreitete Sitte und das alte Räuberwesen nichts weniger als ausgerottet, Thuc. I, 5 fin., 6: τό τε σιδηροφεῖσθαι τούτοις τοῖς ἠπειρώταις (den ozolischen Lokrern, den Aetoliern und den Akarnanen) ἀπὸ τῆς παλαιᾶς λῃστείας ἐμμεμένηκεν· πᾶσα γὰρ ἡ Ἑλλὰς ἐσιδηροφόρει διὰ τὰς ἀφράκτους τε οἰκήσεις καὶ οὐκ ἀσφαλεῖς παρ' ἀλλήλους ἐφόδους καὶ ξυνήθη τὴν δίαιταν μεθ' ὅπλων ἐποιήσαντο, ὥσπερ οἱ βάρβαροι. σημεῖον δ' ἐστὶ ταῦτα τῆς Ἑλλάδος ἔτι οὕτω νεμόμενα τῶν ποτε καὶ ἐς πάντας ὁμοίων διαιτημάτων. Auf der Heilighaltung der Sittengesetze, welche Ζεύς als ξένιος und als ἱκέσιος vertrat, beruhte somit allein die Möglichkeit friedlichen Verkehres der Stämme untereinander, beruhte also auch der gegenseitige Austausch der Geisteserzeugnisse der Stämme und jeder Fortschritt der Nation als eines Ganzen in der Bildung. Es ist kein Wunder, dass gerade diese Gesetze als die hochheiligsten durch Zeus selbst vertreten gedacht werden, da auf ihrer Erhaltung dasjenige, was man damals Völkerfrieden nennen konnte, beruhte. Zu ihnen kommt als drittes hochheiliges ἄγραφον νόμιμον, das, weil von den Göttern selbst in die Herzen der Menschen gelegt, für höherstehend galt, als die geschriebenen Gesetze, vertreten durch Δίκη, des Zeus Tochter, und durch die Erinyen, das τεκόντων σέβας, die Ehrfurcht vor den Eltern. Suppl. 707: τό γὰρ τεκόντων σέβας τρίτον τόδ' ἐν θεσμίοις Δίκας γέγραπται μεγιστοτίμου. — Eum. 545: πρὸς τάδε τις τοκέων σέβας εὖ προτίων καὶ ξενοτίμους ἐπιστροφὰς δωμάτων αἰδόμενός τις ἔστω. Völkerfriede also und Familienfriede, die sittlichen Grundlagen jeder Staatsordnung, lagen in den Händen des Zeus und als Ζεὺς ἱκέσιος gewährte er die schützende Freistatt gegen Rechtsbruch und Gewalt sowohl im Inneren der Staaten, als er auch die Flucht nach aussen und die Sicherheit in der Fremde in dieser Eigenschaft verbürgte. — Der Darstellung des Rechtes der Schutzflehenden sind die Ἱκέτιδες gewidmet und es erscheint so hochheilig, dass weder der König Pelasgos noch sein Volk eine Verletzung desselben wagen, sondern dem Grolle des Gottes den schweren Krieg mit den Aegyptiaden vorziehen. Dem durch Paris verletzten Gastrechte dagegen oder, wie es concreter heissen muss, dem beleidigten Ζεὺς ξένιος fällt Troja zum Opfer, nachdem es in Gestalt der Helena die verkörperte Ate in sich aufgenommen hat.

Zeus als strafender und als segenspendender Gott. Δίκη.

Mit besonderer Vorliebe verweilt die Dichtung bei dem Bilde des Ζεὺς νεμέτωρ, die Rache des beleidigten Gottes scheint ihr der erhabenste Ausfluss seiner Majestät. Zahlreich sind die Stellen, in denen Aeschylus seine nie ihr Ziel verfehlende Gewalt schildert, weit seltener diejenigen, in denen er,

wie in den Ἱκέτιδες als Gott der segenspendenden Liebe dargestellt wird. Die letztere in vollem Sinne ist dem Griechen ein noch unentdecktes Geheimniss des menschlichen Herzens, also auch der Gottheit. Als in den Choephoren Elektra den Chor in Bangigkeit frägt, ob es εὐσεβῆ θεῶν πάρα sei, dem Vater einen Rächer, der Mutter also den Tod zu wünschen (122), entgegnet der Chor, verwundert, wie man daran zweifeln könne: πῶς δ' οὐ τὸν ἐχθρὸν ἀνταμείβεσθαι κακοῖς; Ueberall gilt es, liebe deine Freunde, hasse deine Feinde, und im Verlauf der griechischen Geschichte wurde der Hass riesengross und überwucherte die Liebe völlig. Schon in der einfachen, unzerrütteten Zeit des Aeschylus ist Zeus mehr νεμέτωρ als σωτήρ oder ἀλεξητήριος, wenigstens tritt er in den äschyleischen Dramen mehr als solcher hervor. Die Eigenschaft des σωτήρ oder ἀλεξητήριος ist überdies nur die Kehrseite des rächenden Gottes, der, die ὕβρις des Einen darniederwerfend, dem Anderen emporhilft. Durch und durch bezeichnend ist, dass sich in den „Persern" der hellenische Siegesjubel nicht in der Verherrlichung des rettenden Zeus, sondern in der des rächenden ergeht und statt die eigene Wonne zu feiern, sich an der Schmach des gebeugten Feindes weidet; erst in der dritten Tragödie der Persertrilogie „dem Γλαῦκος Πόντιος" (statt Ποτνιεύς Welker) scheint das umgekehrte Verhältniss gewaltet zu haben. Ebenso leuchtet in den übrigen Dramen, abgesehen von den Ἱκέτιδες Ζεὺς νεμέτωρ vor und auch in den Danaiden, dem Schlussdrama der Danaistrilogie könnte er recht wohl die Hauptrolle gespielt haben. In den „Sieben" führt Zeus als ἀλεξητήριος auf die Theben bestürmenden Feinde, als νεμέτωρ auf das Haus des Oedipus, also nach beiden Seiten vernichtende Schläge und gegenüber den „Sieben" selbst erscheint er nicht so sehr der schirmende Gott, als der strafende für die ὕβρις des Tydeus und der Anderen und den Gottesfrevel des Kapaneus (Sept. 382 ff., 426 ff., 469 ff., 486—500, 529 u. s. w.). Im Agamemnon beginnt schon die anapästische Parodos mit der Betrachtung, dass den Frevlern die gottgesandte Erinys folge, und Niemand könne durch Brand- oder Trankopfer den hochgespannten Zorn des Gottes sänftigen. Diese düstere Reflexion ist der Grundton der ganzen Trilogie, der aus den Chorliedern hell herausklingt. An Zeus als Rächer wendet sich auch der Sterbliche im Gebet um Erfüllung eigener Rachepläne; wie Orestes Choeph. 18: — ὦ Ζεῦ, δός με τίσασθαι μόρον πατρός, γενοῦ δὲ σύμμαχος θέλων ἐμοί. Suppl. 414 heisst der verletzte Ζεὺς ἱκέσιος πανώλεθρος· θεός, βαρὺς ξύνοικος. Dem gläubigen Griechen gewährt sogar der Hinblick auf Zeus' rächende Allmacht, die erbarmungslos ihr Ziel nie verfehlt, ein Triumphgefühl, das er feierlich empfindet. Agam. 362 Δία τοι ξένιον μέγαν αἰδοῦμαι τὸν τάδε πράξαντ' ἐπ' Ἀλεξάνδρῳ τείνοντα πάλαι τόξον, ὅπως ἂν μήτε πρὸ καιροῦ μήθ' ὑπὲρ ἄστρων βέλος ἠλίθιον σκήψειεν. Διὸς πλαγὰν ἔχουσιν εἰπεῖν, πάρεστι τοῦτό γ' ἐξιχνεῦσαι. Dieses Hervortreten der düsteren Seite des Zeus beruht nicht etwa darauf, dass Aeschylus eben Tragödien schrieb, sondern umgekehrt beruht, dass die sich erst entwickelnde dramatische Kunstform Trauerspiel wurde, auf der dunklen Färbung des Glaubens und der Ansichten vom menschlichen Geschick, dessen Verhältniss zur Gottheit die griechische Tragödie darstellt. Eine Mittelstufe zwischen Tragödie und Komödie, ein Schauspiel, wäre auf altgriechischem Boden undenkbar. Unmittelbar verbindet sich mit der Vorstellung von Zeus als Rächer und seiner unerbittlichen Folgerichtigkeit der Glaube, dass, wer gethan hat, auch leiden muss. Ch. 310: ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ γλῶσσα τελείσθω· τοὐφειλόμενον πράσσουσα Δίκη μέγ' ἀϋτεῖ· ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν πληγὴν τινέτω. δράσαντι παθεῖν τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ. „Für feindliches Wort sei feindliches Wort vollbracht, laut ruft Dike einfordernd, was geschuldet wird. Büssen möge er in blutigem Schlage für blutigen Schlag; das dreifach uralte Wort spricht es aus: wer that, muss leiden."

Das wirkt Zeus' Dike. Schon oben habe ich mich auf die allbekannte Künstlereigenschaft der griechischen Nation berufen, für jede unbestimmte Anschauung ein klares Bild, für jedes Wollen eine That, für jeden allgemeinen Gedanken eine concrete Form mit grösster Energie zu ersehnen und zu schaffen. Aus derselben Quelle entspringt der Umstand, dass man eine hervorstechende Eigenschaft des Gottes nicht lange als Eigenschaft an ihm vorzustellen vermochte, statt des Abstractums entstand eine sinnlich anschaubare Figur. Wie einst in der alten vorhomerischen Religionsentwickelung von dem obersten Lichtgotte Lichtgötter ausgegangen waren, indem z. B. Pallas sich als Personification des lichten Himmels und in weiterem Fortschritt der Geistesklarheit von Zeus abzweigte, so wirkt derselbe Nationalgeist auch in Aeschylus ähnliche Folgen, nur dass sich hier nicht eine Kraft oder Erscheinung der Natur aus dem Begriffe des Naturgottes heraus, sondern eine ethische Kraft aus dem sittlich gefassten Gottesbegriff heraus selbstständig machte. Derselbe Dichter, welcher so energisch die Einheit des Willens in der Weltregierung, wenigstens in der Regierung der oberen Welt sucht, bei dem (s. unten) der Monotheismus hell durch das Gewölk unklarer ererbter Vorstellungen hindurchblickt, derselbe schafft aus der Dike, der strafenden und lohnenden Gerechtigkeit des Zeus, eine Tochter des Gottes, die auch ausser und neben ihm waltet. Charakteristisch ist dabei, dass die Dike der Erinyen, denn auch diese haben eine solche, nicht so entschieden zur vollen Persönlichkeit gelangt (Eum. 508—515), obgleich dasselbe Trachten nach anthropomorpher Gestaltung auch hier von einem δόμος δίκας und einem βωμὸς δίκας (539) sprechen lässt und man zweifeln kann, ob man δ oder Δ anzuwenden habe. Die Δίκη heisst Choeph. 949 Διὸς κόρα und volle Persönlichkeit wird ihr mit dem Ausdruck ἔθιγε δ' ἐν μάχᾳ (im Kampfe des Orestes gegen Aegisthos) χερὸς ἐτητύμως, sie ist also thätige Mithelferin des Orest. In den „Sieben" finden wir gar ein (toreutisches) Bild der Δίκη dargestellt auf dem Schilde des Polyneikes und sie selbst sprechend (647) κατάξω δ' ἄνδρα τόνδε καὶ πόλιν ἕξει und Eteokles nennt sie (662) εἰ δ' ἡ Διὸς παῖς παρθένος Δίκη παρῆν u. s. w. Ein ähnlicher Vorgang, wie in der Personification der Dike geht auch in der des Kratos vor sich, wieder eine anthropomorphe Gestaltung einer Eigenschaft des Zeus. Choeph. 244 sollen Κράτος und Δίκη und ὁ πάντων μέγιστος Ζεύς der Elektra beistehen. Ich sehe keinen Grund, warum das Wort nicht wenigstens an allen denjenigen Stellen, wo die Nebenordnung neben Zeus klar ist, mit grossem Initialen zu schreiben sein sollte. Die Herausgeber verfahren hier nicht consequent.

Die Δίκη ist die verkörperte Folgerichtigkeit des Zeus in seiner Weltregierung, besonders im Strafen, aber auch im Belohnen. Ich möchte nicht Gerechtigkeit sagen, denn das würde Rücksichtnahme auf die Seelenstimmung des Sünders bei der Sünde, auf seine Motive überhaupt, involviren. Gerechtigkeit ist Dike nur in griechischem Sinne. Ob früher oder später, sie kommt sicher und mit schaudernder Verehrung der göttlichen Kraft erkennt der Sterbliche ihr Walten. Choeph. 935 ἔμολε μὲν Δίκα Πριαμίδαις χρόνῳ, βαρύδικος ποινά· ἔμολε δ' ἐς δόμον τὸν Ἀγαμέμνονος διπλοῦς λέων, διπλοῦς Ἄρης. Und in der Antistrophos ἔμολε δ' ᾧ μέλει κρυπταδίου μάχας δολιόφρων ποινά· ἔθιγε δ' ἐν μάχᾳ χερὸς ἐτητύμως Διὸς κόρα· Δίκαν δέ νιν προσαγορεύομεν βροτοὶ τυχόντες καλῶς. Wie von Zeus selber, welchen der Dichter τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν nennt, heisst es von der Δίκη: Δίκα δὲ τοῖς μὲν παθοῦσιν μαθεῖν ἐπιρρέπει.

Neben Zeus haben auch die Erinyen ihre Δίκη, aber ausschliesslich die, welche sich in der strafenden Natur der Göttinnen bewährt, die des Zeus aber zeigt sich auch nach der segnenden Seite. Versöhnte Segenspenderinnen aber werden die Erinyen erst nach der Ueberredung durch Pallas Athene

unter dem Einflusse des Ζεὺς ἀγοραῖος. Auch sie verfolgen die ὕβρις als τέκος δυσσεβίας und lassen nur ungezüchtigt die ὑγίεια φρενῶν, aus der sich ὁ πᾶσιν φίλος καὶ πολύευκτος ὄλβος ergiebt. Es ist klar, dass die Grundsätze, nach welchen Zeus und nach welchen die Erinyen strafen, in gewissem Grade zusammenfallen müssen, sind doch auch die Sittengesetze Beider in vielen Fällen congruent. Aber die Dike der Erinyen ist ausschliesslich negirender Natur, die des Zeus hat, wie gesagt, auch an der segnenden Kraft des Gottes Antheil, die erstere beschränkt sich auch in ihrer Sphäre auf bestimmte Satzungen, den θεσμὸς Ἐρινύων, sie rächt nicht den Gattenmord an der Klytaemnestra, sondern die Blutschuld am Orestes, bei Zeus rächt sie Alles, was als unsittlich gedacht wird. Hieraus ergibt sich der Conflict in dem Gerichte über den Orestes und, wenn die Erinyen es als eine ihrer Grundnormen hinstellen (Eum. 545): πρὸς τάδε τις τοκέων σέβας εὖ προτίων — — — ἔστω, was auch Zeus billigt (Suppl. 707 ff.), so kennt Zeus und demgemäss die Hälfte der richtenden Areopagiten ein höheres Gesetz, die Pflicht der Blutrache, dem der Erinyen Dike weichen muss.

Das Gegenbild des Zeus als rächenden Gottes, der die Sünde der Väter an den Kindern heimsucht und die Verbrechen des Einzelnen an dem ganzen Geschlechte, ist das des Wohlthäters der Menschheit, des weisen und gütigen Herrschers, der, wie er den Ungerechten verdammt, dem Gerechten seine Güte zutheilt, ihn schirmt und behütet. Auch an dieser segnenden Macht des Gottes hat Dike ihren Antheil, sie waltet in den Häusern der Armuth und ehrt den sittsamen Lebenswandel, verlässt aber mit abgewandtem Auge das Haus des verschwenderischen Reichen; sie lenkt Alles zum Ziele. Agam. 774 ff.: Δίκα δὲ λάμπει μὲν ἐν δυσκάπνοις δώμασιν τὸν δ' ἐναίσιμον τίει βίον. τὰ χρυσόπαστα δ' ἔδεθλα σὺν πίνῳ χερῶν παλιντρόποις ὄμμασι λιποῦσ', ὅσια προσέβαλε δύναμιν οὐ σέβουσα πλούτου παράσημον αἴνῳ· πᾶν δ' ἐπὶ τέρμα νωμᾷ. Die gütige Seite des Zeus tritt besonders in den Hiketiden hervor, demjenigen Drama überhaupt, in welchem am meisten liebende Ehrfurcht und freudige Zuversicht auf Zeus hindurchglänzt, wenn auch auf düsterem Hintergrund aufgetragen. Gleich zu Anfang (26) erscheint er als Ζεὺς σωτὴρ οἰκοφύλαξ ὁσίων ἀνδρῶν. Freudiges Vertrauen, im Hinblick auf des Gottes selige Heiterkeit erschallt 524 ἄναξ ἀνάκτων, μακάρων μακάρτατε καὶ τελέων τελειότατον κράτος, ὄλβιε Ζεῦ πιθοῦ τε καὶ γενέσθω, in Hinblick auf seine Gerechtigkeit, doch mit Beziehung auf deren Furchtbarkeit 402 ff. ἀμφοτέροις ὁμαίμων τάδ' ἐπισκοπεῖ Ζεὺς ἑτερορρεπής, νέμων εἰκότως ἄδικα μὲν κακοῖς, ὅσια δ' ἐννόμοις. Voller Jubel bricht in dem eben erwähnten Chorliede aus (580) λαβοῦσα (Ἰώ) δ' ἕρμα Δῖον ἀψευδεῖ λόγῳ γείνατο παῖδ' ἀμεμφῆ, δι' αἰῶνος μακροῦ πάνολβον· ἔνθεν πᾶσα βοᾷ χθὼν φυσίζοον γένος τόδε Ζηνός ἐστιν ἀληθῶς. „Daher jauchzt die ganze Erde: dies lebenerzeugende Geschlecht ist in Wahrheit des Zeus.“ So heisst er weiter τὸ πᾶν μῆχαρ οὔριος Ζεύς, die Hülfe allüberall, der Allvollender. In dem herrlichen Segensliede auf Argos (630 bis 709) wird von ihm die gute Gabe für das Land, seine Heerden und sein Volk herabgefleht: καρποτελῆ δέ τοι Ζεὺς ἐπικραινέτω φέρματι γᾶν πανώρῳ πρόνομα δὲ βοτὰ τὼς πολύγονα τελέθοι· τὸ πᾶν τ' ἐκ δαιμόνων λάχοιεν. In den Eumeniden erscheint der Gott als Ζεὺς ἀγοραῖος, der die Πειθώ entsendet, die holde Schmeichelgabe der Ueberredung. und sie, der Gesänge Erweckerin, weht im Agamemnon von der Gottheit her den argivischen Greisen herab. Wie bei Homer haben die Könige ihre Ehre von ihm. Agam. 42 ff.: Μενέλαος ἄναξ ἠδ' Ἀγαμέμνων, διθρόνου Διόθεν καὶ δισκήπτρου τιμῆς ὀχυρὸν ζεῦγος Ἀτρεΐδαιν. Noch zahlreiche Stellen zeigen uns den Gott von der in Rede stehenden Seite, doch, da sie nichts wesentlich Neues hinzubringen, möge das Angeführte genügen.

Die Art, wie Zeus die Geschicke der Menschen lenkt. Ἄτη.

Zu allen den sittlichen Ideen, mit welchen Aeschylus seinen Zeusbegriff erfüllt, finden sich bei Homer schon die unvollkommenen Ansätze und, mag auch die Verschiedenheit der Dichter gross sein, die Bahn der Entwickelung zu einem rein ethisch gefassten Gottesbegriff ist schon betreten. Ungleich weiter erscheint uns der Abstand zwischen dem sinnlich-naiven Epiker uud dem auch naiven, aber ein geklärtes Gottesbewusstsein ersehnenden Dramatiker in der Art, wie nach Aeschylus Zeus' Macht wirkt, in der vergeistigten Anschauung, die er von Zeus' Kräften und seiner Person hat. Bei Homer ist jedes Thun von Göttern und Menschen ein Handeln in concreto, der immateriellen Einwirkung durch blosse Kraft und blossen Willen ist die Gottheit baar. Um ihren Schützlingen zu helfen, müssen die Götter selbst an dem Kampfe vor Troja theilnehmen und ihre unsterblichen Leiber mancherlei Fährlichkeiten aussetzen, sie Alle haben, zu helfen oder zu strafen, nur das Mittel der unmittelbaren körperlichen Einwirkung. Zeus, um seinen Willen kund zu thun, muss sich des Hermes oder der Iris, zum wenigstens eines οὖλος ὄνειρος (Il. II zu Anf.) bedienen, Athene, um den Achilleus von einem unbesonnenen Ausbruch der Leidenschaft zurückzuhalten, muss sich hinter ihn stellen und ihn durch ihres Mundes Worte warnen (Il. 1). In Folge davon erschien die Gottheit menschennahe, aber auch bis zum Unwürdigen vermenschlicht. Himmelweit dagegen ist der Abstand des Gottes und der Menschen bei Aeschylus und ersterer den Menschen unnahbar. Wenn ich Gott sage, so meine ich Zeus. Apollo und Athene erscheinen ja in den Eumeniden dem Auge der Areopagiten und Apollo wird sogar im Tempel zu Delphi wohnend gedacht. Daraus aber schliesse ich zum Theil auf der Götter vermittelnde Stellung zwischen der Gottheit oder Zeus und dem Menschen. Rein immateriel ist ferner des Zeus Art, seine Kraft zu äussern, verschwunden ist all das homerische Rüstzeug der Wagen, der Lanzen, der καλὰ πέδιλα u. s. w., unnöthig, um zu handeln, die göttliche Gegenwart. Zeus' Wille selbst ist seine Kraft, Wollen und Ausführen fallen in einander. Aus der Höhe leitet der Gott die menschlichen Schicksale und das menschliche Herz; die menschliche Leidenschaft leitet er so, dass durch sie sich der Frevler, welcher der ὕβρις schuldig wird, selber straft. Die Macht, durch die Zeus furchtbar in den Herzen der Menschen waltet, ist Ἄτη. Auch an diesem Begriff zeigt sich der Riss in den Glaubensanschauungen des Dichters. So unverkennbar sein Sehnen ist, den Zeus zur Gottheit umzugestalten und ihn der Schranken des Anthropomorphismus zu entledigen, so energisch ist sein Drang, die von ihm geläuterten ethischen Begriffe, Eigenschaften des Gottes oder Wirkungen der Macht desselben, anthropomorph zu gestalten. Ἄτη ist im äschyleischen Sprachgebrauch nichts Anderes, als der Zustand, in den jedes ἄγαν den Menschen bringt, das ἄγαν der Leidenschaft sowohl, als auch der Macht und des Reichthums. Ἄτη ist eigentlich schon selbst die Rache, die der leidenschaftliche Mensch an sich selber vollzieht oder die seine Verhältnisse über ihn bringen. Das ἄγαν führt den Menschen in Lagen, deren ruhige Beherrschung über seine Natur ginge, so lockt es ihn weiter und weiter bis zum Verbrechen und, dass dem so ist, ist Zeus' Wille und von ihm so geordnet. Und doch ist Ἄτη auch Person; gleich wie auch heute noch dem von schwerer Krankheit Befallenen diese wie ein böses Wesen vorkommt, mit dem er bis zum Siege des Lebens oder bis zum Tode ringen muss, gleichwie die blosse Negation des Lebens, der Tod, zu allen Zeiten und bei allen Völkern personificirt worden ist, so erscheint Ἄτη schwankend zwischen abstractem Begriff und lebendigem Wesen.

Am ergreifendsten schildert sie uns der Dichter Agam. 218—225: Agamemnons Macht erweckte die Ate, die Sinnenbethörung, und diese zwang mit dämonischer Nothwendigkeit zu der ersten, einleitenden Greuelthat, welcher der Gattenmord und der zeusbefohlene Muttermord folgten: ἐπεὶ δ' ἀνάγκας ἔδυ λέπαδνον φρενὸς πνέων δυσσεβῆ τροπαίαν ἄναγνον, ἀνίερον, τόθεν τὸ παντότολμον μετέγνω. βροτοὺς θρασύνει γὰρ αἰσχρόμητις τάλαινα παρακοπὰ πρωτοπήμων. ἔτλα δ' οὖν θυτὴρ γενέσθαι θυγατρός u. s. w.

Mit Vorliebe vergleicht der Dichter das Wirken der Ἄτη mit einem Netze, das den Frevler umspannt und dem er nicht wieder entrinnen kann. S. Agam. 355—361, wo Zeus und Nyx über die Thürme Troja's das στεγανὸν δίκτυον geworfen haben, so dass dem γάγγαμος Ἄτης παναλώτου Niemand entkam.

Jeder Zustand wilder Leidenschaft und dann abstract gedacht, heisst ἄτη. So von dem Löwen (Paris), der als lieblich spielendes Thierchen im Hause aufgezogen, plötzlich und schrecklich seiner eigentlichen Natur gedenkt Agam. 727: χρονισθεὶς δ' ἀπέδειξεν ἔθος τὸ πρόσθε τοκήων. χάριν τροφᾶς γὰρ ἀμείβων μηλοφόνοισιν ἐν ἄταις δαῖτ' ἀκέλευστος ἔτευξεν. Und wie diese entfesselte Leidenschaft, die thatgewordene ὕβρις zur Verblendung, zum zerstörenden Wahnwitz führt, zeigt uns Agam. 763ff: φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις μὲν παλαιὰ νεά — ζουσαν ἐν κακοῖς βροτῶν ὕβριν τότ' ἢ τόθ', ὅταν τὸ κύριον μόλῃ — — δαίμονά τε τὰν ἄμαχον, ἀπόλεμον, ἀνίερον θράσος μελαίνας μελάθροισιν Ἄτας, εἰδομέναν τοκεῦσιν. Auch das Unterlassen eines Götterbefehles führt zur Ἄτη Choeph. 269—72: (Orestes) οὔτοι προδώσει Λοξίου μεγασθενὴς χρησμὸς κελεύων τόνδε κίνδυνον περᾶν, κἀξορθιάζων πολλὰ καὶ δυσχειμέρους ἄτας ὑφ' ἧπαρ θερμὸν ἐξαυδώμενος. Vergossenes Blut, das nicht gesühnt worden ist, fordert wieder Blut und der neue Mord ruft wieder das neue Verderben.

Am furchtbarsten wüthet die Ate im Hause des Labdakiden. Durch Oedipus' Fluch geweckt, ruht sie nicht eher, als bis das ganze Geschlecht vernichtet ist, ja selbst die Jungfrauen Antigone und Ismene in ihr Netz gezogen werden und dem Verderben entgegen gehen. Wenigstens lässt der Schluss der „Sieben gegen Theben“ diesen Ausgang auch bei Aeschylus vermuthen. Es ist mir sogar nicht unwahrscheinlich, dass, da die „Sieben“ höchst unkünstlerisch mit Erhebung eines ganz neuen Conflictes schliessen und in einen Septimenakkord ausgehen, wir in V. 1004 das Ende der „Sieben“ und in der folgenden Meldung des Heroldes den Beginn des Schlussstückes der Trilogie, der „Phönissen“ zu sehen haben.

Auch Xerxes und die Perser werden Opfer der zeusgesandten Ate, die hier Parodos 93—160, wo der Grundton für das ganze Drama angeschlagen wird, δολόμητις ἀπάτα θεοῦ heisst; nicht als sei der Gott unehrlich und ein Betrüger, sondern er wirkt, dass der Menschen Kurzsichtigkeit sich selbst täuscht. Die φιλόφρων Ἄτα schmeichelt den Sterblichen in ihre Netze und kein Entrinnen ist möglich.

Wie vermöge eines Widerspruches die Ate der Ausdruck für den von jeder Materie befreiten Willen des Zeus ist, so ist dieser Wille überhaupt und in allen Beziehungen frei waltend, durch sich selbst wirkend. Der geistige Ausfluss des Gottes, nicht die am Stoffe klebende That regiert die Welt, Wille und Ausführung des Gewollten fallen, wie schon gesagt, in Eins. Der κεραυνός ist versiegelt, aber bezeichnender Weise nicht unnöthig geworden für immer. Der Dichter ist eben unfähig, mit den Volkstraditionen zu brechen und der geistigen Erfassung eines unkörperlichen, unpersönlichen Gottes treibt ihn mehr eine dunkele Sehnsucht, eine unbewusste Gottinnigkeit als klare Erkenntniss und consequentes Denken zu. Agam. 468f. heisst es: τὸ δ' ὑπερκόπως κλύειν εὖ βαρύ· βάλλεται γὰρ

ὅσσοις Διόθεν κεραυνός. In allzuhohem Ruhme stehen ist wohlthuend (und) verhängnissvoll, denn durch Zeus' Augen wird der Blitz geschleudert.“ Im Zusammenhang mit der Entwickelung der Tragödie betrachtet ist der Blitz hier nur ein Symbol für Zeus' vernichtenden Rathschluss. Die Διὸς μάκελλα, τῇ κατείργασται πέδον (Troja) kann nur ebenso gefasst werden, wenn sie wie an zahlreichen Stellen die Ate, also der Menschen eigene zeusgesandte Verblendung und Vernichterin der Stadt bezeichnet. Als Symbol bleibt so das alte Werkzeug des Naturgottes Zeus bestehen. Auch dieses weicht in der Stelle Hiket. 100 einer völlig vergeistigten Auffassung der Gottesmacht*) βίαν δ' οὔτις ἐξοπλίζει τὰν ἄπονον δαιμονίαν. „Niemand giebt seiner Stärke Waffen, der mühelosen, göttlichen“, sie ist also eine Gewalt, welche keine Rückwirkung der Mühe und Anstrengung hervorbringt auf den, welcher sie ausübt, welche, weil sie ist, vollbringt, was sie will. Das unmittelbare Zusammenfallen von Willen und Werk, das höchste Kennzeichen der Allmacht, ergiebt sich aus dem schon angeführten Suppl. 598 f. πάρεστι δ' ἔργον ὡς ἔπος σπεῦσαί τι τῶν βούλιος φέρει φρήν. „Er kann eine That betreiben, wie ein Wort, in Allem, was des Geistes Rathschluss mit sich bringt.“ Nach Allem heisst das, er ist ein geistig wirkender, allmächtiger Gott. Selbst der Eid bindet seine Gewalt nicht. Eum. 621: ὅρκος γὰρ οὔτι Ζηνὸς ἰσχύει πλέον und Eum. 647 ff. wird es durch Apollo als freiwillige Enthaltung bezeichnet, wenn Zeus des Todes Gewalt bestehen lässt und sie nicht vernichtet. ἀνδρὸς δ' ἐπειδὰν αἷμ' ἀνασπάσῃ κόνις ἅπαξ θανόντος, οὔτις ἔστ' ἀνάστασις. τούτων ἐπῳδὰς οὐκ ἐποίησεν πατὴρ οὑμός, τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω στρέφων τίθησιν οὐδὲν ἀσθμαίνων μένει. Die Scholien ergeben für diese Stelle nichts; ich übersetze sie gegen Droysen: „Sobald der Staub eines Mannes Blut getrunken hat, der einmal hin ist, giebt es keine Auferstehung. Dagegen schuf er (Droysen: fand) keine Beschwörung, das Andere, hinauf, hinab wendend ordnet er, ohne dass sein Athem schwillt (das letzte nach Droysen). Denn davon, dass, wie Droysen das στρέφων τίθησι wiedergiebt, der Gott „verkehrend“ umstürzte, ist innerhalb der ganzen Zeusidee keine Spur, am wenigsten in den Eumeniden. In dem ἄνω τε καὶ κάτω στρέφων τίθησι liegt vielmehr der Gedanke an den Züchtiger der ὕβρις und an den, der ἐναίσιμον τίει βίον: er erhört die Niedrigen und lässt die Gewaltigen zu Schanden werden. Innerhalb dieser Stelle, wäre nur die Idee derselben, dass Zeus allein für den Tod keine ἐπῳδάς geschaffen habe, oder nicht habe schaffen wollen, mit allen Consequenzen, durchgeführt, würde der letzte Schritt zum Glauben an eine einige, allmächtige Regierung der Welt gethan und damit der Dualismus überwunden sein. Die Glaubensanschauung des Dichters schwankt aber auch hier, da ἐποίησεν auch bedeuten kann: er hat nicht schaffen gekonnt.

Der Monotheismus des Aeschylus.

Der uralte Dualismus der Weltregierung ist im äschyleischen Glauben wenigstens in so weit vernichtet, als der Grad der Consequenz des Dichters und sein Schwanken zwischen den Volkstraditio-

*) Die Stelle ist in der handschriftlichen Lesart βίαν δ' οὔτιν' ἐξοπλίζει τὰν ἄπονον δαιμονίων unverständlich. Ich gebe sie oben in der Fassung, wie sie in dem „Aeschyluskränzchen“, das Westphal in Breslau im Winter 18$\frac{55}{56}$ um sich zu versammeln pflegte, und das die Parados der Hiket. insbesondere behandelte, hergestellt wurde. Wie viel oder wie wenig Antheil ich an den Conjecturen habe, wage ich nicht mehr zu entscheiden; im Uebrigen mögen sie für sich selber sprechen. Für meinen Zweck genügt aber schon das sichere ἄπονον und das αὐτόθεν ἐξέπραξεν ἔμπας ἑδράνων ἀφ' ἁγνῶν.

nen und der eigenen, glühenden, von inniger Gottesliebe getragenen Sehnsucht nach einem gewaltigen Herrscher der Welt und der Menschenherzen zulässt. Diese Sehnsucht spricht daraus, dass des Zeus' Verhältniss zur Μοῖρα, zu den Ἐρινύες, zum Tode als ein Reich des Friedens und gerade in dem letzten Drama des Dichters gefasst ist und der alte Kampf des Lichtes und der Finsterniss in Versöhnung und ein gegenseitiges sich Geltenlassen aufgelöst ist, ferner aus der Vergeistigung der Herrschaft des Zeus und daraus, dass seine Thaten Thaten rein im Geist ohne Zuziehung materieller Kräfte geworden sind, aus der Versittlichung des Gottesbegriffes überhaupt. Wie ist es mit dem Anthropomorphismus? Hat die wunderreiche Dichterahnung das Fleisch überwunden und den Gott als reinen körperlosen Geist vorgestellt? War die plastisch gestaltende griechische Künstlernatur einer solchen Abstraction fähig? So gewiss wir diese Frage im allgemeinen verneinen müssen, so gewiss ist es andererseits, dass gleichsam auf einzelne Momente die göttliche Kraft einer glaubensreichen Seele das Dunkel heidnischer Vorstellungen durchbricht und einen Strahl reinerer Anschauung in die Religion der olympischen Götter hineinleuchten lässt. Von einer Menschengestalt des Gottes ist nur einmal die Rede Sept 512: Ὑπερβίῳ δὲ Ζεὺς πατὴρ ἐπ' ἀσπίδος σταδαῖος ἧσται, διὰ χερὸς βέλος φλέγων, aber sowohl hiernach als nach der anthropomorphen Erscheinung der Athene und des Apollo ist an der Menschenähnlichkeit des Zeus nicht zu zweifeln und sie bedarf keines weiteren Beweises. Erhoben über dieselbe stellt er sich aber in zwei eigenthümlich ergreifenden Stellen dar, in denen die Schranken des griechischen Nationalglaubens durchbrochen sind und der Dichter einen Gottesglauben vorschaut, der sich den Heiden erst weit später eröffnen sollte; er erschaut ihn, weil er der menschlichen Natur immanent ist und sich, wenn auch verhüllt, lange vor seiner völligen Klärung geltend machen musste. Die erste Stelle ist Agam. 160ff.

> Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ
> τοῦτό νιν προσεννέπω.
> οὐκ ἔχω προσεικάσαι πάντ' ἐπισταθμώμενος
> πλὴν Διός, εἰ τὸ μάταν ἀπὸ φροντίδος ἄχθος
> χρὴ βαλεῖν ἐτητύμως. —
> οὐδ' ὅστις πάροιθεν ἦν μέγας κτλ.

„Zeus, wer er auch immer sei, wenn ihm so genannt zu werden recht ist, ich nenne ihn so. Nichts kann ich Anderes erdenken, Alles erwägend, ausser Zeus, wenn es nöthig ist das nichtige Bangen von meinem Herzen zu weisen.“ Paraphrasirt würde die Stelle ungefähr so lauten: „Zeus, wer du auch bist, unbegreiflich hohes Wesen, wenn auch des Wortes Klang nicht genug ist für deine Grösse, nur so vermag ich Dich zu nennen. Nur dich vermag ich zu erdenken und zu ersinnen, wohin ich mich auch wende und wie ich auch forsche, wenn es mich treibt das nichtig unbestimmte Bangen von meinem Herzen zu verbannen.“ Denn du bist der Sieger über Alles, was vor dir war; dein ist das Gesetz: Leid bringt Lehre u. s. w. Mit den Worten „Du bist der Sieger“ schiebt sich der Volksglaube wieder wie ein Vorhang vor die monotheistische Ahnung des Dichters, die ihn und seinen Anthropomorphismus durchbrochen hatte, denn ein Gott αἰῶνος ἀπαύστου, der nicht von Anfang war, ist ein Unding.

In manchen Punkten fasst Schneidewin in seinem „Agamemnon“ die obige Stelle ähnlich, theilweise z. B. in der Interpretation des zweiten εἰ abweichend. Aber auch ihm spricht sich in ὅστις ποτ'

ἐστίν die „Ueberzeugung aus, dass das reine Wesen des höchsten Inbegriffes des Göttlichen nicht leicht mit Namen genannt werden könne.“ Ich vergleiche die Stelle mit Göthe's „Faust“:

Wer darf ihn nennen
Und wer bekennen?

und zum Schluss:

Ich habe keinen Namen
Dafür, Gefühl ist Alles,
Name ist Schall und Rauch
Umnebelnd Himmelsglut.

In dieser Stelle des Agamemnon ist aber der Anthropomorphismus nicht eigentlich geleugnet, das ὅστις ποτ' ἐστίν zerstört nur das plastische, anschaubare Bild des Gottes und stellt die Gottheit als das unbestimmte Ziel der Ahnung und des Glaubens hin. Als einen Geist aber bezeichnet Aeschylus die Gottheit oder Zeus in der Parados der Hiketides:

βίαν δ' οὔτις ἐξοπλίζει (Niemand waffnet seine Kraft)
τὰν ἄπονον δαιμονίαν· μνῆμον ἄνω φρόνημά πως
αὐτόθεν ἐξέπραξεν ἔμπας ἑδράνων ἀφ' ἁγνῶν.

Das μνῆμον scheint mit dem ἄνω schwer zu vereinigen, das Scholion z. d. St. hat dem Sinne scheinbar weit angemessener ἥμενον, das aber die Responsion zerstört. Vielleicht liesse sich, indem man ὄν zu ἄνω supplirt, so übersetzen: Ein (all)wissender Geist in der Höhe vollbringt er — seinen Willen — von Ort und Stelle (mit müheloser, göttlicher Kraft) vom hehren Sitze aus. Zeus ist hiernach ein Geist, doch selbst hier zeigt das Wörtchen πώς den ihm unbewussten Bruch in des Dichters Religion. Er wagt den Gedanken eines geistigen Gottes nicht auszudenken, weil er sich unfromm zu sein vorkommt im Verlassen des väterlichen Glaubens. Und der plastische Sinn des Griechen leidet keine ihm zu abstracte Verflüchtigung des Gedankens der Gottheit: in demselben Augenblicke, wo er ihn zum μνῆμον φρόνημα schafft, bannt er den πανόπτης und παγκρατής Ζεύς auf die ἕδρανα ἁγνά, vernichtet also seine allumfassende Allgegenwart. Jedenfalls zwingt mich der in ἥμενον φρόνημα zu schneidend hervortretende Widerspruch, mich der Autorität des Scholiasten entgegen für Beibehaltung des μνῆμον zu entscheiden.

Beide oben besprochene Stellen befinden sich innerhalb der Parodoi an besonders ausgezeichnetem Platze. Westphal hat in einem vor der Breslauer Philologenversammlung 1857 gehaltenen Vortrage zuerst auf die bestimmte Norm hingewiesen, nach welcher in der alten monodischen Lyrik der Griechen die Lieder auch dem Inhalte und demgemäss wahrscheinlich ebenso der Melodie nach mesodisch gruppirt waren, so dass jedes Lied aus einem Prooimion („Vorgesang“), einer Metarcha („Anfang“), Katatropa („Wendung“), Omphalos („Mitte des Ganzen“), Metakatatropa („Rückwendung“), Sphragis („Schluss“) und einem Exodion oder Epilogos („Nachgesang“) bestand. Genaueres, namentlich auch über die historische Herleitung dieser Formen auf die Nomen des Terpandros findet man in Westphals „Geschichte der alten und mittelalterlichen Musik“, Breslau 1865, Seite 78—80. Westphal sucht zu beweisen, dass bei Terpander die „Mitte oder der Omphalos im epischen Tone die Thaten des zu feiernden Gottes schilderte, dass dagegen der Anfangs- und Schlusstheil (Metarcha und

Sphragis) den Gott in lyrisch-synodischer Weise verherrlichte. Also ein lyrischer, epischer und wiederum lyrischer Theil: von dem ersten lyrischen Theile leitete die Wendung oder Katatropa zum epischen, vom epischen leitete die Rückwendung oder Metakatatropa wiederum zum lyrischen zurück.“ — Metarcha und Sphragis, Katatropa und Metakatatropa stehen ihrem poetischen Inhalte nach zu einander in Beziehung, dasselbe Thema berührend, zwischen Prooimion und Epilogos findet ein solches Verhältniss nicht statt. Viele Chorlieder des Aeschylus werden erst durch die Beachtung dieses Gesetzes verständlich, z. B. ausser den beiden in Rede stehenden Hiket. 524—599, besonders das Segenslied auf Argos 630—709. Ebenso Agam. 681—781, 975—1034; Eum. 143—178. Die Threnen haben an diesem Gesetze nicht Theil, was sich mit Sicherheit auch von einem Theile der Chorlieder behaupten lässt: z. B. in Eum. 321—396 finde ich Gruppen ähnlicher Gedanken in einer von ferne an die Psalmen erinnernden Manier parallel gestellt, so dass, wenn ich die Gruppen mit Zahlen bezeichne, sich folgende Anordnung ergiebt:

1	2	1	2	3	4	3	4
bis χλῦθ'	— βροτοῖς	— ἔχειν	— βροτοῖς	— ἐτύχθην	— νεόαιμον	— ἀπηξιώσατο	— ἄταν
		5	5	6	7		
		— ποδός	— φάτις	— ὁμῶς	— χνέφας.		

Wenn der Inhalt des Omphalus bei Terpander als ein epischer angegeben wurde, der eine That des besungenen Gottes beschreibend verherrlichte, so findet zwischen diesen Omphaloi und denen des Aeschylus ein ähnliches Verhältniss statt, wie zwischen der epischen und der tragischen Poesie überhaupt. Der Omphalos in den Nomen des alten Lyrikers stellt die concrete That dar, in den beiden uns vorliegenden Chorliedern des Tragikers enthält er, so wie der Gottesbegriff selber fast ausschliesslich von seiner ethischen Seite erfasst wurde, dio Kerngedanken der Religion, das Adyton des griechischen Glaubens, mit besonderer Kraft gerade in die Parodos des Drama verwoben. Möge die folgende Uebersichtstabelle über den Inhalt jener beiden Paradoi dieses veranschaulichen:

	Agam. 104—121.	Suppl. 51—56.
Prooemium	Zeus' Adler geleitet die Könige nach Troja und giebt gute Vorbedeutung.	Den zeusentstammten Spross der Io anrufend, werde ich in der Stammmutter alter Heimat meiner Abstammung Zeugnisse verkünden.
Metarcha	122—155. Der Heerzug wird Erfolg haben, Troja genommen werden, doch der Zorn der Gottheit — Artemis — bleibt zu fürchten.	56—76. Gleichwie die Nachtigal ihres Kindes Schicksal beklagt, so werde ich klagen in Ionischen Weisen, ob Jemand sich um diese meine Flucht kümmern wird.
Katatropa	156—159. Solche Schicksalsschlüsse singt Kalchas, erfolgverheissende zwar, doch schlimme Ahnung weckende.	77—85. Die Stammgötter mögen mich hören, sie hassen die ὕβρις und ihr Altar ist ein Schutz den Flüchtigen.
Omphalos	160—183. An Zeus wende ich mich, nur er kann die Bangigkeit lösen. Doch sie bleibt (στάζει u. s. w.), denn er giebt durch Leid Lehre und auch, wer nicht will, kommt durch ihn zur Besinnung.	86—102. Zeus Wille ist nicht leicht zu errathen, er ist der Unerforschliche, jedoch der Allvollender*), überall erscheint seine Macht den Sterblichen. Er wirft sie von hoch gethürmten Hoffnungen herab und regiert, ein wissender Geist, mit geistiger Kraft vom hehren Sitze die Welt.
Metakatatropa	184—204. Als bei dem schlimmen Aufenthalt in Aulis Kalchas der Artemis Zorn kündete, da	103—110. Zeus möge auf der Sterblichen ὕβρις blicken, was Alles sie, meines Besitzes (δι' ἀμὸν γάμον) wegen, in rasender Begier ersinnt.
Sphragis	205—248. sah sich Agamemnon in der traurigen Wahl zwischen dem Opfer der Tochter und dem verderblichen Verweilen in Aulis. Iphigenie wird geopfert, doch Kalchas' Warnung ist nicht ohne Grund, seine Kunst nicht ohne Ziel und Erfüllung.	111—124. Solche Lieder singe ich, thränenerweckende. Das Apische Land flehe ich an, verstehst Du, o Erde, den barbarischen Laut?
Epilogos	249—257. Dike erweckt den ins Unglück Gestürzten das Lernen. Die Zukunft wird erscheinen; möge sie Gutes bringen.	125—127. Wohin wird es mich führen? Bis jetzt hat mich das Geschick begünstigt, helft weiter Zeus und Artemis. Wenn nicht, so werde ich mich dem Zeus der Todten überliefern. Du aber, Zeus, wirst den Namen des Gerechten nicht mehr beanspruchen können.

*) Es liegt auf der Hand, dass die Stellen πάντα τοι — λαοῖς und δαυλοὶ γὰρ — ἄφραστοι mit einander zu vertauschen sind, das γὰρ ist sonst unverständlich („Aeschyluskränzchen").

Aeschylus, der Dichter, hat mit der in tiefster Brust wirkenden Sehnsucht eines der höchsten Liebe bedürftigen, tieffrommen Gemüthes Gott gesucht, und, soweit es ihm verstattet war, gefunden; dem Dichter aber, dem die Klarheit aller Anschauungen und deren plastische Ausprägung auch ein Naturbedürfniss war, konnte es nicht beschieden sein, die Idee eines weltumfassenden, allgegenwärtigen, geistigen Gottes durchzuführen. Der Dichter ist kein Reformator. Aber des Aeschylus Religion ist das höchste, das reinste Product des religiösen Geistes seiner Nation; was er im Glauben nicht erreicht hat, das hat auf dem Boden der ererbten Religionsvorstellungen nach ihm Niemand auch nur erreichen wollen. Höchste Gabe der griechichen Nation war ihre edle Sinnlichkeit, diese hat die herrlichsten Monumente des hellenischen Volkes nicht blos innerhalb der bildenden Künste erzeugt, die Sinnlichkeit hat aber auch die Nation verhindert, das Höchste des Glaubens zu erreichen, den Gedanken eines einzigen Gottes. Es war in der Religion, wie in der politischen Welt. Unfähig waren die Griechen, dem Bürgerthum der Stadtrepubliken zu entsagen und den gleichartig gebildeten, im Ganzen an gleichem Glauben theilnehmenden Hellenen, der ausserhalb der engen Grenzen der heimatlichen Berge geboren war, auch als gleichberechtigten Mitbürger anzuerkennen, die engen Mauern der festen Städte begrenzten in gewissem Sinne den politischen Horizont, die menschlichen Formen der Götter den religiösen. So kam es einerseits zur politischen Selbstvernichtung der hellenischen Nation, dem peloponnesischen Kriege, der Alles dessen, was recht eigentlich echt griechisch war, Kraft und Blüthe für immer brach, so andererseits zur Gottesläugnerei und zur religionszersetzenden Sophistik, die dann durch die Erweckung des Gegensatzes in der Philosophie ein neues Glaubensgebiet betreten lehrte. Neben dem letzteren wandelten die alten Götter nur noch wie Gespenster. Auch dieses neue Gebiet baute sich ab und die Philosophie erlebte in der cynischen Philosophie und in der Skepsis ihre Selbstvernichtung. Wer das Griechenthum der Stadtrepubliken, damit aber auch den fröhlichen Sinn der Freiheit, den heiteren Drang des Kunstschaffens, also das innerste Wesen des alten Griechenthums, nachdem es sein Geschick erfüllt hatte, völlig zu Ende führte, der dafür aber auch alle edle Kraft, die noch in der Nation ruhte, in seinem Reich vereinigte, war Alexander; er säete die reifgewordene Saat im ganzen Osten aus, dass sie neue Früchte treiben sollte und trieb, er, wie sich Droysen treffend ausdrückt, der politische Apostel der Hellenen. Wer war es, der dem Heidenthum, das aus sich selbst die innerste Befriedigung des Menschen nicht finden, sein Streben nach einem Gott nicht erfüllen konnte, das ruhelos und gequält suchte, wer war es, der ihm des dunklen Räthsels Lösung gab? Wozu soll ich ihn noch nennen? — Aeschylus' Orestie sollte die Rettung der altheiligen Institution des Areopag herbeiführen und es misslang. Konnte der Dichter es ahnen, dass es sich bald auch um seinen Zeus handeln und der ewige Gott des Areopags Schicksal theilen werde? Nicht lange nachher und es ertönte das πάντων χρημάτων μέτρον ὁ ἄνθρωπος, wer diesem anhing, dem waren die Göttergestalten höchstens noch Probleme für die Kunst, und ihre Verehrung bestand ihm in einer Reihe seelenloser Gebräuche, der Glaube an sie wurde Aberglaube. Die griechische Geschichte, politische wie Culturgeschichte, soweit letztere noch kenntlich ist, liefert dazu die Belege.

Prometheus.

Es ist hier ausschliesslich meine Aufgabe, die Zeusidee in dem vorliegenden Stücke der Prometheus-Trilogie, dem Προμηθεὺς δεσμώτης, darzustellen und meine Ansicht zu erhärten, dass sich hier eine religiöse Grundanschauung zu erkennen giebt, die von derjenigen der übrigen Dramen durchweg abweicht. Die Frage, ob Dramen so völlig verschiedenen Charakters von einem und demselben Dichter in einer Zeitperiode geschrieben werden konnten, innerhalb welcher der Volkscharakter noch so einartig und ungebrochen, die Persönlichkeit des Einzelnen noch so voll ausgeprägt war und so wenig in verschiedene Richtungen gedrängt wurde, wie in der Zeit des Aeschylus, mögen Andere zu beantworten, vielleicht zu entscheiden versuchen, ob der Προμηθεὺς δεσμώτης ein echt Aeschyleisches Drama sein kann. Dazu bedarf es aber einer Monographie. Ich mache zu Allem, was ich oben erwähnt habe, hier nur auf V. 944 aufmerksam: Hermes: σὲ τὸν σοφιστήν, τὸν πικρῶς ὑπέρπικρον — λέγω. Das σοφιστής, *in malam partem* gebraucht, deutet auf die Zeit im Verlauf des peloponnesischen Krieges und es mussten die Sophisten auch schon Zeit gehabt haben, den Namen ihrer „Profession" verhasst zu machen, wenigstens sich Gegner zu erzeugen. Das unübersetzbar wortspielende πικρῶς ὑπέρπικρον enthält überdies einen sehr fühlbaren Hinweis auf die mit dem Leontiner Gorgias Mode gewordene Beredsamkeit. Derartige nicht eben zu verachtende Einzelnheiten könnte ich leicht mehr anführen, doch ist das hier nicht meine Sache. Der Prometheusmythus gilt als einer der grossartigsten und sinnvollsten der griechischen Mythologie. Ein hohes Interesse beansprucht er mit Recht. Ob dieses aber auch von dem unter Aeschylus' Namen gehenden Prometheus desmotes in demselben Grade, wie von dem Mythus an sich gelten darf, ist mir zweifelhaft. Droysen zwar nennt in der seiner Uebersetzung beigegebenen Abhandlung z. A. den „Prometheustorso das tiefsinnigste Werk des Aeschylus und vielleicht der griechischen Poesie" und erleichtert sich die symbolische Deutung des Mythus, wie er sich bei Aeschylus darstellt, wesentlich durch folgende Ansicht: „der Charakter der Gestalt, ihr Thun und Leiden, ist nicht symbolisch, sondern typisch." Und weiter unten: „Indess macht sich in dem Mythus und den mythischen Gestalten das Recht des Faktums, Zufälligkeit in den Thatsachen, Willkür in den Personen geltend, so dass in beiden vieles ausser dem Bereich des Gedankens und der Deutung bleibt; sie sind keine Symbole." Mag man solche Anschauungen aus dem Prometheus desmotes, der vorhanden ist, und namentlich aus den beiden „Prometheus", die bis auf unbedeutende Bruchstücke nicht vorhanden sind, entnehmen wollen, mag man gar, wie Schömann, versuchen, den Prometheus mit christlichen Ideen in Zusammenhang zu bringen, das, was vorliegt, giebt dazu kein Recht und schliesst meiner Ansicht nach eine symbolische Deutung geradezu aus. Völlig richtig erkennt Droysen, dass wir es mit Gestalten von Fleisch und Bein zu thun haben, aber keine Sylbe gibt uns Vollmacht, sie, während wir dies anerkennen, gleichzeitig in allegorischer Deutung zu verflüchtigen und nach Bequemlichkeit bald die symbolischen Beziehungen einer Figur, bald ihre typische Form gelten zu lassen.

Der Götterkampf der Olympier und der Titanen ist beendigt, letztere sind besiegt und im Tartarus angeschmiedet. Einer aus ihrer Mitte, Prometheus, hat durch seine Mutter Themis τὸ μέλλον, dasjenige, was da kommen soll, das in der ganzen Tragödie als etwas unabänderlich feststehendes und

von dem Götterwillen unabhängiges gilt, erfahren, dass nämlich der Sieg den Olympiern zufallen werde. Er schlägt sich also auf die Seite dieser. Auf seinen Rath entschliesst sich Zeus zur Anwendung der siegbringenden List und ist nun τύραννος, zeigt aber auch sogleich sich von den Fehlern eines solchen nicht frei. Als echter Tyrann sorgt er zuerst für seine Helfershelfer, den Göttern giebt er alle gute Gabe, dagegen auf die ταλαίπωροι βροτοί sieht er mit ungnädigem Auge, er will ihr Geschlecht vernichten und an dessen Stelle ein neues schaffen (232). Prometheus verhindert das durch die Gabe des Feuers, die er den Sterblichen heimlich bringt und die, weil sie alle Kunst und alle Wissenschaft im Gefolge hat, die Menschen in den Stand setzt, sich gegen Zeus' Willen zu erhalten. Damit ist des παγκρατής Zeus Rathschluss, von dem es sonst bei Aeschylus heisst πάρεστι δ' ἔργον ὡς ἔπος σπεῦσαί τι τῶν βούλιος φέρει φρήν nichtig geworden. Den Prometheus aber trifft die Strafe, durch Hephästus, der sich widerwillig nur und gezwungen fügt, roh dabei behandelt von des Zeus rohen Gesellen Κράτος und Βία, mit diamantenen Ketten an den Kaukasus geschmiedet zu werden. Er hat dieses sein Schicksal vorher gewusst, er weiss noch mehr, er kennt der Μοῖρα Rathschluss und weiss, dass es auch dem Zeus vom usurpirten Throne gestossen zu werden bestimmt ist, wenn ihn nicht Prometheus durch Enthüllung des Schicksalsschlusses, der ἀνάγκη, rettet. Prometheus weigert sich, diesen zu enthüllen; gibt ihm doch seine höhere Kenntniss Macht selbst über Zeus und Hoffnung auf Befreiung. Die Io, die Stammmutter des künftigen Erlösers des leidenden Helden werden soll, erscheint auf ihrer Busswanderung auch dem Prometheus und giebt diesem Gelegenheit, sein Wissen von allem Vergangenen und allem Zukünftigen, insbesondere von seiner und des Zeus Zukunft, zu bewähren. Der letztere, ergrimmt und besorgt wegen des als nicht allzufern geweissagten Verlustes seiner Herrschaft, entsendet den Hermes, der den „Sophisten" bestimmen und durch Androhung des Blitzes zwingen soll, die ἀνάγκη und wie sie abgewandt werden könne, was auch durch ἀνάγκη festgesetzt sein muss, zu verrathen. Prometheus weigert sich und ihn trifft der Blitz.

Als Grundzüge der Aeschyleischen Religionsanschauungen haben sich mir in der obigen Besprechung folgende Ideen ergeben, die freilich nie bis zur letzten Consequenz durchgeführt sind; sie entstammen einem Dichter, nicht einem Philosophen. Der Widerspruch der Stellung, in welcher bei Homer Zeus und die Möra, das schaffende Lichtreich und das der Verneinung zu einander stehen, hat sich bei Aeschylus zu einem Verhältniss des Friedens aufgelöst; nur vorsichtig und scheu wird die Vorstellung von der Möra und den Erinyen als weltregierender Macht neben Zeus berührt und im Grunde nur da hervorgehoben, wo, in den Eumeniden, die Versöhnung erfolgt. Weit überwiegend weilt der Glaube bei Zeus als einziger weltregierender Macht.

Der Gottesbegriff ist sittlicher Ideen voll, fast ausschliesslich betrachtet ihn Aeschylus von der ethischen Seite. Der Naturgott tritt ganz zurück. Die unsittlichen geschlechtlichen Verhältnisse, in welche der Mythus den Gott bringt, werden so zart berührt, dass das Unsittliche so gut wie verschwindet und die Liebe des Zeus zur Verherrlichung seiner göttlichen Schöpferkraft führt. Seine Vorgeschichte und seine Kämpfe treten in den Hintergrund, was vor ihm war, ist vernichtet. Zeus ist ein allmächtiger Gott, sein Wille ist That; er herrscht durch seine Δίκη mit unerbittlicher Gerechtigkeit, strafend und segnend. Nicht mehr die rohe, äussere Gewalt ist Werkzeug seiner Macht, sein Wille allein, die geistige Kraft, regiert Welt und Menschenherzen.

Zeus ist in einzelnen Stellen, die einem geläuterten Religionstriebe entsprungen sind, ein ewiger

Gott αἰῶνος ἀπαύστου, ein geistiger Gott, dessen Vorstellung sich aus dem Anthropomorphismus herausringt und die Vielgötterei neben sich verschwinden macht.

Der „Prometheus“ lässt zwar nur Götter oder gottähnliche Personen vor uns erscheinen, kein Stück aber ist unter den mit Aeschylus' Namen bezeichneten, das religiösen Geistes weniger enthielte. Keine einzige jener reineren Religionsideen, die nicht im Prometheus, so wie er vorliegt, in ihr Gegentheil verkehrt wäre. Weltregierung in letzter Instanz ist die nicht gläubig oder vertrauensvoll, sondern abergläubisch gedachte ἀνάγκη, deren οἰακοστρόφοι*) die Möra und die Erinyen sind; diese ἀνάγκη kann auch Zeus bezwingen, wir haben den nackten, dumpfen Fatalismus in voller Consequenz. 103—105: τὴν πεπρωμένην δὲ χρὴ αἶσαν φέρειν ὡς ῥᾷστα, γιγνώσκονθ' ὅτι τὸ τῆς ἀνάγκης ἔστ' ἀδήριτον σθένος.

Ethischer Beziehungen ist die Gottheit des Zeus baar. Will man von der Möglichkeit einer Auffassung des Zeus von der sittlichen Seite sprechen, so kann man das Wort sittlich nur als indifferent in *utramque partem* fassen: der sittliche Inhalt der Zeusidee ist reine Unsittlichkeit. Zeus erscheint als Usurpator, der die Herrschaft durch Ueberlistung des Gegners gewonnen hat, als τύραννος mit den hassenswerthen Eigenschaften eines solchen und es will mich fast bedünken, als betrachteten die Personen diesen τύραννος im Sinne des gemachten Tyrannenhasses einer späteren Zeit. Er, der ewige Gott, bewährt an sich das Sprichwort (35): ἅπας δὲ τραχὺς, ὅστις ἂν νέον κρατῇ, das Tyrannen eigenthümliche Misstrauen gegen frühere Verbündete erfüllt auch ihn (224 f.) ἔνεστι γάρ πως τοῦτο τῇ τυραννίδι νόσημα, τοῖς φίλοισι μὴ πεποιθέναι. Zeus ist ein furchtbarer Rächer, doch von seiner Tochter, der sonst von ihm unzertrennlichen Δίκη nicht begleitet, nicht einmal deren Name findet in unserem Drama eine Stelle, noch weniger eine Hinweisung auf des Zeus unerbittliche Gerechtigkeit. Wohl aber finden sich Hinweisungen genug auf seinen rächenden Zorn, der das Unrecht des Prometheus heimsucht, nicht weil es Unrecht, sondern weil es gegen Zeus' Willen gerichtet war. Der Götter Verhältniss zu Zeus ist, wenigstens bei Hephästos, das des sich gezwungen beugenden, widerwilligen Unterthanen, des Gottes Verhältniss zur Io erscheint wesentlich unzarter als in den Hiketides, um so mehr hervorgehoben die Eifersucht der Hera. Lediglich dieser letzteren wegen trifft Io die Qual, keine Spur, wenn man eben nicht den Mythus als Naturmythus, was er freilich war, zu des Aeschylus Zeit aber schon nicht mehr war, deuten will, berechtigt zu der symbolischen Auslegung desselben, Io sei die gottbegnadete und gottberufene Sterbliche, die sich aber durch die Busse erst zur Gottesnähe emporringen müsse.

Nicht blos des Gottes Allmacht, wie es schon die Fabel des Drama ergibt, sondern auch seine Allwissenheit ist gegenüber des Prometheus besserem Wissen vernichtet. Das Epitheton πανόπτης wäre hier undenkbar. Seine Macht besteht nur in roher Gewalt, sie entbehrt der geistigen Fülle, Hephästos, Hermes, Kratos und Bia, der Blitz endlich, sind, wie weiland in der Ilias, ihre Werkzeuge. Wo ist des Gottes Fürsorge für die Sterblichen? Haben doch diese gegen Zeus' Willen einen Beschützer in Prometheus gefunden, der sie vor dem Untergange bewahrt, sie fähig macht, sich durch eigene Kraft aufrecht zu erhalten, auch gegen Zeus' Willen, welcher sich nun in die Existenz der Sterblichen finden muss und seinen Grimm an seinem Verbündeten, dem Prometheus, auslässt. Dieser

*) Das kann doch nur heissen: sie leiten die Geschicke dem Endschluss der ἀνάγκη entgegen.

Zeus, bewegt von der hinter Drohungen versteckten Furcht eines Tyrannengewissens, durch rohe Ueberhebung verhindert, in Prometheus den edleren, wohlthätigeren, selbstloseren Geist anzuerkennen, herrscht, den Verlust der Herrschaft verkündet sehend, ein Schreckensregiment und kennt nur die rohe Gewalt als Mittel, seinen Gegner zu bewältigen. Wer damit den Zeus vergleichen kann, der durch Athene's Mund das Recht der Eumeniden anerkennt und Versöhnung anstrebt, der möge es versuchen. Mir wenigstens scheint das Drama Προμηθεὺς δεσμώτης, in der Gestalt, wie es uns vorliegt, nachäschyleischen Ursprungs zu sein, wenn ich auch vorläufig nicht wage, diesen Ursprung näher zu bezeichnen oder auch nur ihn mir selbst bestimmter vorzustellen.

Dr. Steusloff.